

أفدّط

ربّيا

تأليف
عبد الرحمن بدوي

تأليفهم : هنادي سحر الأزيكية
أكبر مكتبة رقمية

الناشر

دار القلم
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات
الكويت

خلاصة الفكر الأوربي

فهم جريبات علي تيجرام

الاحتشون

فنا سعد الازيكية

فواكه في بحر الحب

شاة مصر الثقافية والفنية

أهم جزيئات علي تيجرام

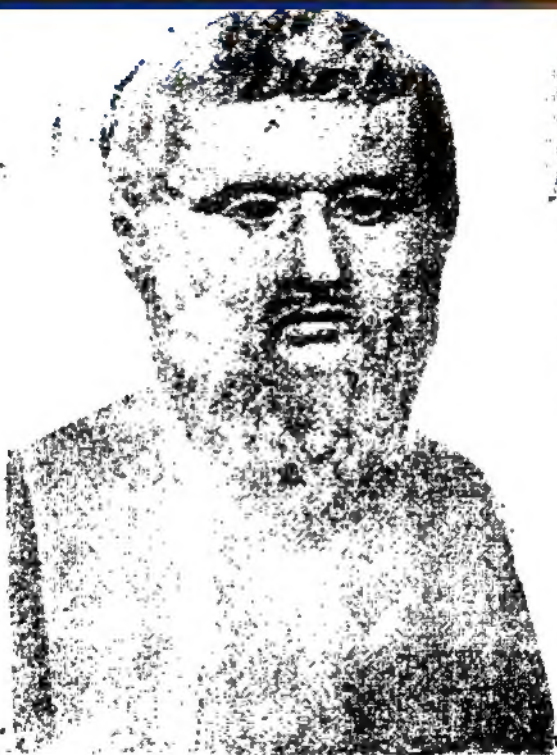
المنطق

هنا سعد الانزيكية

منازل في بيت

قناة مصر الثقافية والفنية

تليجرام مكتبة غوام في بحر الكتب



أفلاطون

(١٢٨ — ٣٤٨ ق. م)



تصدير عام

فـ فكر يتطور حيًّا في تواب وسرورة ، وعالم معقول في فيه
المحسوس وخلق في سمائه فيض زاخر من الصور الأزائية الرفافة
في نور الخير ؛ وانسجام رائع في كون تكلفه الروح الإلهي
من كل نواحيه ، وهيمنت عليه من ذروة الجود في نظام حي
معقول ؛ وثبات أمدى ارتفع فوق الزمان الموهوم ، وتحال من
عدم المادة البراق ؛ وحب قدسي شاع فيه القلق المترجح بين
حرمان النعيم وألم الحرمان ، فكان سورة من الوجد المشبوب
فيها حنين مباح إلى امتلاك المعقول ؛ ونفس شاردة تهيم على
وجهها وسط المحسوس ، تنشد عينًا حيلها الحق إلى الوطن
الفقود ؛ وعقل مرهف يرتاض هاويًا في كل من التصورات
عضوى التركيب منأوه الحركة ومنأوه الحياة ؛ ومضيلة كالبحر
للناصع استعالت إليه الروح ، الروح التي لا حياة لها إلحها كمضو
حي في دولة مثل باركت حولها أنبل الأحلام .

تلك صورة أفلاطون . صورة حية خالدة ، ستظل الإنسانية
تستلهمها في حماسة وإخلاص مهما امتد بها الزمان ، لأن فيها

أروع تعبير عن الجانب الإلهي في الإنس . حلتج إنبيها .
 وإليها وحدها ، حينما يرقعها الواقع بما ينطوي عليه من تهاة
 ووضاعة ؛ وستذكرها ، هي وحدها ، حين يرتفع إليها ، من
 أعماق الوجود ووراء ضباب الخسوس ، نداء يهتف : علوا
 بالقلوب ! وستعبر مراحل شاسعة من الزمان ، وتختلف عليها
 من الأحداث والخطوب ألوان ، لكنها ان نجد نجما نستهديه ،
 حين نشعر بأنها قد ضلت الطريق ، غير أفلاطون . فما استيفظت
 الروح الإنسانية يوما من الأيام — من بعده — إلا ارتبطت
 هذه اليقظة بأفلاطون . وفي كل لحظة من هذه الملاحظات الحاسمة
 في تطورها الحضاري ، كانت تصوّره بصورة جديدة تعبر عن
 -الها آنذاك ؛ وفي هذا يقوم خلود أفلاطون .

تخلوده إذن في قدرته على الحياة من جديد ، وفي صور
 جديدة ، لا ينقطع مددها على اختلاف الأزمنة والأجيال .

وكل صورة من هذه الصور تختلف عن الأخرى ، إذن ،
 وفقاً لروح الحضارة وروح التطور العام في داخل كل حضارة .
 وكل منها صادق بالقدر الذي يحسن به التعبير عن تلك الروح ،
 وحسب لحظة التطور التي تمانيتها حينذاك : فأفلاطون الحقيقي

- النفس الإنسانية : خلود النفس (١٩١ — ٢٠٢) ، المذكر (٢٠٢)
 — (٢٠٣) ، التاسع (٢٠٣ — ٢٠٥) ، أجزاء النفس (٢٠٥ —
 — ٢٠٨) ، الصلة بين النفس والجسم (٢٠٨) .
 الأخلاق : الخير الآسمى (٢١٠ — ٢١٢) ، الناحية السلبية من الأخلاق
 الأفلاطونية (٢١٣ — ٢١٤) ، الناحية الإيجابية (٢١٤ — ٢١٦)
 الفضائل (٢١٦ — ٢١٧) .
 السياسة : غاية الدولة ومهمتها (٢١٧ — ٢٢٠) ، نظام الطبقات
 (٢٢٠ — ٢٢٢) ، للدينة الفاضلة (٢٢٢ — ٢٢٥) ، دولة
 التواميس (٢٢٦ — ٢٢٢) .
 الدين : فكرة الصانع (٢٢٣ — ٢٢٦) ، التوحيد عند أفلاطون
 (٢٢٦ — ٢٢٧) .
 الفن : نظرية الفن (٢٢٨ — ٢٢٩) ، أنواع الفن (٢٤٠ — ٢٤٤) .
-

المدراس القرطانية والمغربية

- ١ — المدرسة الكلية : (٢٤٥ — ٢٦٣) أطلستانس (٢٤٦ — ٢٥٩)
 ديوجانس السيوني (٢٥٩ — ٢٦٣)
- ٢ — القورينائيون : (٢٦٣ — ٢٧٢) : أرسطيفوس (٢٦٤ — ٢٧٠)
 نودورس المaced (٢٧٠ — ٢٧١) هجسياس (٢٧١) أنيقيرس (٢٧٢)
 أو-ميروس (٢٧٢ — ٢٧٣)
- ٣ — المدرسة الميغارية : (٢٧٣) افيليس الميغاري (٢٧٤ — ٢٧٦)
 و يوليدس الميغاري (٢٧٦ — ٢٧٧) استلقون (٢٧٧ — ٢٧٨)

فهرس الكتاب

المفحة

تصدير عام ط - ل

صيف الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثاني ١ - ١٠

سقراط

حياة سقراط : (٣ - ١٧) ، خلق سقراط (١٧ - ١٨) ، جنى

سقراط (١٨ - ٢٠) ، مصادر معرفتنا لسقراط (٢١ - ٢٥) ،

قطة البدء في فلسفة سقراط (٢٦ - ٣٠)

المنهج الفلسفي (٣١ - ٣٤) ، منهج التوليد (٣٤ - ٣٧) ،

تحديد المنهج (٣٨ - ٤٠) : مذهب سقراط (٤٠ - ٤٣) ،

الأخلاق (٤٤ - ٤٩) التناقض في الأخلاق السقراطية (٤٩ - ٥١)

جزئيات هذه الأخلاق (٥١ - ٥٥)

الفلسفة الطبيعية والإلهيات (٥٦ - ٥٨)

صحة المصادر . (٥٩ - ٦٠) : الصلة بين سقراط والسوفسطائية

(٦١ - ٦٥)

مصير سقراط (٦١ - ٦٥)

أفلاطون

حياة أفلاطون ومؤلفاته : ميلاد أفلاطون (٦٩ — ١٧٠) ، أسرته

(٧٠ — ٧١) ، عهد الطلب (٧٢) ، عهد التنقل (٧٣ — ٧٤) ،

إنشاء الأكاديمية (٧٧ — ٧٩) ، رحلاته الأخيرة (٨٠ — ٨١)

مؤلفات أفلاطون (٨١ — ٨٣) ، صياغة المحاورات (٨٤ — ٨٦) ،

مركز سقراط فيها (٨٦ — ٨٧) ، تصنيف المحاورات (٨٨ — ٨٩)

الترتيب التاريخي للمحاورات (٩٠ — ٩٥) ، أدوار المحاورات

(٩٦ — ٩٧) نص المحاورات وكيف وصل إلينا (٩٨ — ٩٩) .

المشاكل الأفلاطونية : (١٠٠ — ١٠٥) . الحلول المروضة لـ

أفلاطون (١٠٦ — ١١١) ، الشك الأفلاطوني (١١٢ — ١١٧)

عناصر الشك الأفلاطوني (اللغة ١١٧ — ١١٩ ، نبرة : ١٢٠ —

١٢٢ ، الإشكالات : ١٢٢ — ١٢٤ ، الاحتمال : ١٢٤ — ١٢٦ .

الأسطورة : ١٢٦ — ١٣٠ ، الحقيقة : ١٣٠ — ١٣١)

أساس الفلسفة الأفلاطونية : (١٣٢ — ١٤٠) ، الإيروس وأحاب

(١٤١ — ١٤٢) ، الديالكتيك (١٤٢) ، الاستقراء (١٤٣)

الحل الصاعد (١٤٤) ، المطلق عند أفلاطون (١٤٤ — ١٤٥) .

نظرية الصور : (١٤٧ — ١٥٢) ، ماهية الصور (١٥٢ — ١٥٧)

الصور بوصفها أعداداً (١٥٨ — ١٦٩) . الصور على (١٦٢ — ١٦٥) .

عام الصور : (١٦٥ — ١٦٧) ، صورة الخير (١٦٧ — ١٦٩) .

الطبيعيات : (١٧٠ — ١٧٢) ، إنشاده (١٧٢ — ١٧٥) .

بنو المحسوس والصور (١٧٥ — ١٨٠) . نقد أفكار السامع

(١٨١ — ١٨٣) . الحرف — الكتابة (١٨١ — ١٨٩)

مكون العالم (١٨٩ — ١٩٣) .

ليس ذلك الميكال البالى ثر قد فى مدرس التاريخ ، بل هو
 الأسطورة الحبة المتجددة التى تنمو وتطورة فى ضمير الإنسانية
 على مدى الزمان . وكثيراً ما تكون الأسطورة أصدق من
 التاريخ . استغفر الله ! بل هى دائماً أصدق منه ، لأنها حياة
 تتجدد دماؤها على مر الأيام ، وروح خصبة تستلهمها المصور
 المتطاولة باستمرار . فأفلاطون الحقيقى هو ذلك الرمز الأعلى
 للذين السامى القدى يعاناه الإنسان فى أعلى لحظات الوجدحين
 يصاعد بروحه إلى مرتبة الإله ؛ هو الروح النورانية التى تملأ
 بوجودها الـكون حقاً وخيراً وجمالاً ، وتضفى على كل ما تمسسه
 نوراً من العقل أو عقلاً من النور ؛ هو ، فى كلمة واحدة ، أفلاطون
 « الإلهى » كما سمّوه من قديم الزمان .

وأفلاطون ، هذا الحى ، هذا المُسْهِم الأكبر ، هو الذى
 نقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة الحضارة الجديدة من
 أبناء هذا الجيل ؛ نقدمه هنا مادة ساذجة حارثنا ، قدر الاستطاع ،
 أن نستخرجها كما هى فى مُنْخَف التاريخ ، أعنى كمصو حى فى
 روح الحضارة اليونانية . مثل ، هو وأستاذه سقراط وتلميذه
 أرسطو ، صيف هذه الحضارة ، أى أوجها وأعلى ما بامتته من
 سمو حضارى ؛ وهم من أجل هذا يكوّنون الوثناً عصبياً متعدد

الأفانيم : الألب فيه سقراط ، والابن أرسطو ، والروح القدس
 أفلاطون ، إن جاز لنا أن نستخدم من هذا التشبيه . واستعفا
 في إعداد هذه المادة بالتأنيح التي انتهى إليها قرن من الدراسات
 الفيلولوجية الدقيقة ، استحصناها نقيية من غبار النقد الفيلولوجي ،
 وأضعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضاري والتجربة الحية ، حتى
 أتت في النهاية تمثالا من المرمز الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان .
 لسكنه تمثال على كل حال ، ندع لأولئك المؤمنين أن
 يتمثلوه في نفوسهم ، حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة ؛ ويشيع
 في باطنهم روحاً جديدة بصورونه على عرارها ، فيكون ينبوعاً
 دافقاً من ينابيع الخلق الروحي المنشود .

هبر السرممن بروي

ديسمبر سنة ١٩٤٢

صيف الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الثاني

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثاني طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقى بالآلهة ودراسه صحيحة لمذاهب الدين وأوضاعه ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عادات وتقاليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون بأسم الحكماء ، ولم تكن تكون مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقوم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمى . والفلسفة الطبيعية كانت هى الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويجعلونها الأساس فى كل شيء ؛ كما أنهم كانوا واحدين — إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم — أى يقولون بمبدأ واحد يرجعون إليه كل شيء فى الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية فى بلاد اليونان بدأت تتطور تطوراً هائلاً فى القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من قوة وتقوى عند الطبقة المثقفة بأسرها ،

واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الآلهة أنفسهم . فلم يمدوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الساحة الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التي وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة التي وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا لنلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يحملوا على هذه العادات الشعبية ، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب في الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج في البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب ، بل ولأن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التغيرات الجديدة في تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

جاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تعبير عن هذه الحال التي وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا بعنايتهم بمشاكل الإنسان وانصرفهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية بمثلين لهذا الإنكار الذي شعر به الناس بإزاء المذاهب الطبيعية القديمة . وكانوا بهذا أيضاً المتأدين أو الممهدين لقيام نوع آخر من الأبحاث مختلف كل الاختلاف ، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التي وثق بها السابقون قد تزعم أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التي كانت المصدر الأول للمعرفة قد تار عليها فلاسفة كثيرون من

قبل أمثال هرقليطس وبرمينيدس وديموقريطس وأنكساغورس. ولم تكن حركة السوفسطائية - كما رأينا في «رييح الفكر اليوناني» - حركة هدم بقصد الهدم المجرد ، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد ؛ لأنها كانت تعبر عن روح العصر ، وروح العصر لم تكن تمثل ارتقاء ونفاداً في قوة الروح اليونانية ، بل كانت تمثل ، على العكس ، قوة جديدة شاعت في هذه الروح ، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرية جديدة في الوجود ؛ ومن هنا نفهم لماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكاك في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية. فإِنَّ نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية ، بينما نزعة الشكاك تمثل ، على العكس من ذلك ، نفاد هذه القوى واضمحلالها .

فكان لا بد إذن ، تبعاً لهذا ، من أن يتخذ الناس مذهباً جديداً في الأخلاق والدين والمعرفة بوجه عام . ولما كان المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة في هذه النواحي كلها هو المنهج الذي سار عليه السابقون - ففساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح ، وفساد الأخلاق يرد إلى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم ، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الوجود - تقول إنه نظراً إلى هذا كله ، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول ، أي كان عليها أن تبدأ من الإنسان كي تصل إلى الطبيعة ، لا من الطبيعة كي تصل يوماً ما إلى الإنسان .

ومن أجل هذا كانت الخاصة الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث في العلم والمدرجات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذي يجب أن يسير عليه الإنسان كي يصل إلى المعرفة . لما تقطع الابتداء في العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هي خارجية ، بل ماهيات الأشياء : فيتجه البحث أولاً إلى الماهيات ويعد الوجود الخارجي ثانوياً بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقي فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ماهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لابد للإنسان أن يراعى جميع النواحي للشيء الواحد ومختلف الصفات التي تتضمنها الماهية . فلا مناص إذن من تحليل الماهية من أجل استخراج كل الصفات التي تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالكتيكي .

أما من ناحية موضوع العلم ، فإن العلم يجب أن يتجه إلى الإنسان في كل مظهره أولاً وقبل كل شيء . ومن أجل هذا سيكون للاخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات ، فعلى الرغم من العناية بها ، فإنها ستأتي في مكان ثانوي ، لأنه لما كان الوجود الحقيقي عند الفلسفة الجديدة هو وجود الماهيات ، فإن هذا الجزء الخاص بالماهيات سيكون الجزء الرئيسي ، وستكون الطبيعيات في مركز ثانوي بازائه . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالماهيات

هو ما بعد الطبيعة ؛ أعني من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فيكون لها . كما قلنا المقام الأول بل والوحيد عند سقراط ، فإن هذا لم يبحث في شيء غير التصورات والماهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميغاريين والقوريثانيين . وأرسطو نفسه الذي جعل للطبيعيات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع — يذكر صراحة في المقالة الأول من كتاب « ما بعد الطبيعة » (ف ٢ ص ٨٩٢ ب ٤ — ١١) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

فإن هذه النواحي الثلاث إذن سجد الفلسفة الجائدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا في الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فإن فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الماهيات في نظرية المعرفة ، فهي إذن معنية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه عام ؛ ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي ، فستكون إذن فلسفة مثالية وعلى الرغم من كل الاختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فإنه من الواضح أنهم متفقون جميعاً في هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو

في أن أفلاطون جعل الصور مفارقة؛ أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معاً غير منفصلتين، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول: إن هذا يؤذن بأن أرسطو كان مثالياً مغالياً، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود الهيولى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائماً هو وجود الصورة أو الماهيات إذا سيكون كل وجود — في هذه الحالة — مرتبطاً بوجود الماهية، مما يضني على الماهية قوة أعظم في الوجود.

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية في العصر الأول إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهرأ مادياً صرفاً، كان اتجاهها في العصر الثاني إلى البحث في الماهيات أولاً، وإلى حساب أن الماهية الحقيقية أو الوجود الحقيقي ليس الوجود المادى بل الوجود الروحى أو وجود الماهيات وبعد أن كانت المعرفة في العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تمتحن نفسها وأن تعرف القواعد التى يجب أن تسير عليها والمصادر التى يجب أن تصدر عنها، نرى البحث في العصر الثاني يتجه إلى أصول المعرفة، وأى هذه الأصول جدير بالثقة فيه، وأى منهج يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى معرفة الحقائق. فهناك إذن من ناحية، مثالية تعارض تلك المادية المتغلغلة في العصر الأول، ومن ناحية أخرى بحث في نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالחס كما كانت موجودة في العصر الأول أيضاً.

إلا أنه يجب ألا نفهم — من كون فلاسفة هذا العصر الثاني

يقولون بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات — أن هؤلاء الفلاسفة نزعو النزعة مثالية مطلقاً وحسبوا الوعي أو الذات ، هو كل الوجود — كما سنرى ذلك فيما بعد في الفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته — فان مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثاني تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت في العصر الثالث : فان الذاتية في هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية . بينما على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثاني كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هي النظر . وكذلك الحال سواء عند أفلاطون وعند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يهتموا بالطبيعيات أية عناية ، أما في العصر الثاني فالتأثر نرى أنه — على الرغم من أن سقراط لم يهتم إلا بنظرية المعرفة والأخلاق — فان أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملًا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولما ذهب في الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات فأعطى لها أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث . — كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجي ، وإما أنهم لم يجدوا

عن وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعني كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة ، ويبحث كثيراً في واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحوثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثاني لم يحاول الفصل بين السياسة والأخلاق ، ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأى شيء خارجي ، كما هو واضح في الفكرة المعروفة عندهم باسم عدم الاكتراث ، وكما فعل البعض الآخرون الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هي الخضوع والتسليم لكل ما تأتي به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحلل من الوطن وحسبان الوطن هو العالم ، وهي التي ظهرت جلياً في العصر الثالث ، هذه النزعة كانت بجهوة تقريباً لدى رجال العصر الثاني .

ومن هذا كله نستطع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى في هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثاني يمثلها ثلاثة فلاسفة عظام : أولهم سقراط ، وانيهم

أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برابطة التلمذة كما أن الخصائص التي ذكرناها عن العصر الثاني نجد لها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هي العلم ، والعلم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها في النهاية إذن إلى الماهيات وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسنى فيجعل لها وجوداً مستقلاً مفارقاً للوجودات ، قائلاً إن صلتها بالوجودات الحسية هي صلة مشاركة لحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقي ، أما وجود الهولي فوجود من الدرجة الدنيا . والفارق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للوجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والهولي متصلتين ، وهو إنما يلجأ إلى هذا لأنه وجد أن الهولي لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وماهيتها ، فإذا ذهبت الماهية ذهب الباقي أو العرض ؛ والهولي عند أرسطو هي انفعال صرف تجرى فيها التغيرات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقي ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولهذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلاً دائماً أبداً بوجود الهولي .

ومكنا نجد أن الخصائص التي ذكرناها عن هذا العصر توجد كلها عند مثلي هذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة

وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الانحراف عن رؤساء المدارس التي هي تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهي الميغارية والكليية والقورينائية أما مدرسة أفلاطون فهي الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هي المشائية . والشئ الذي يفرق بين هذه المدارس من ناحية وبين رؤساء هذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت مندفعة في تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة ، لجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أوريال العصر الثاني : فبعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكليون مثلاً والقورينائيون . واتجه بعضها إلى الأبحاث المنطقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميغارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرافاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال في المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعيات ولم يجمع بين الطبيعيات وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رثيسر ، المدرسة ، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذه المدارس جميعاً كانت تياراً جانبيّاً إلى جانب التيار الكبير الذي مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

سقراط

سقراط

الناظر إلى تاريخ الكتابة عن الفلاسفة يجد هؤلاء ينقسمون قسمين : قسمًا تكون فيه الحياة متصلة أشد الاتصال بالمذهب ، ولا يمكن أن يفهم الواحد منهما دون أن يحسب حساب للآخر ؛ والقسم الثاني هو هؤلاء الفلاسفة الذين يمكن أن يفصل بين فكرهم وبين حياتهم فصلًا كبيراً ، بل وفصلًا تاماً في كثير من الأحيان . وعلى هذا نرى أنه يجب على مؤرخ أى فيلسوف حين يريد أن يكتب عنه ، أن ينظر إلى هذه التفرقة ، فيعرف أولاً إلى أية طائفة من الطائفتين ينسب الفيلسوف الذى هو بصدد الكلام عنه . فهناك أولاً الطائفة الأولى ، وهذه الطائفة لا يمكن أن يفصل بين حياتها ومذهبها ، لأن فلاسفتها يحققون فى هذه الحياة نفس المذهب ، أو لأنهم لم يكتبوا شيئاً وإنما قدموا مثلاً أو حياة ، ومن هذه الحياة نفسها يستخلص المذهب الذى يدينون به — ونستطيع أن نسمى أصحاب هذا القسم باسم الفلاسفة الوجوديين ، أى هؤلاء الذين يكون وجودهم جزءاً لا يتجزأ من أقوالهم ونظرياتهم . وحينما يبحث المؤرخ فى أمثال هؤلاء ، يجب عليه أن يتتبع أطوار حياتهم ، وأن يعنى بالظواهر الرئيسية التى تلخص مضمون حياتهم الروحية فيبحث فيها ويحللها قدر المستطاع . وأوضح مثال لهذا النوع من الفلاسفة سقراط فى العصر القديم ، وكبير كجورد ونيقشه فى العصر الحديث . أما رجال الطائفة الثانية

فيمكن أن يفصل مذهبهم عن حياتهم . وأن يستمر هذا المذهب يحيا مع ذلك . ويؤثر تأثيراً تاماً أو شبه تام بعيداً عن أصحاب المذهب ، لأن أصحاب هذا المذهب يتجهون اتجاهاً تاماً إلى الحقائق ، أو يبحثون عما يسمونه باسم الفلسفة الخالدة .

ولما كان سقراط من النوع الأول ، فلا بد لنا أن نتحدث طويلاً عن حياته ، محاولين أن نستخرج الظواهر الرئيسية في هذه الحياة ، وأن نتبع قدر المستطاع التطور الروحي لسقراط . إلا أن هذا العمل — وبالأأسف — غير ممكن بالدقة ، بالنسبة لسقراط ، لأن المعلومات التي لدينا عنه معلومات تافهة ضئيلة ، لا نستطيع أن تبين منها المنحنى الذي سار عليه تطوره الروحي : فتاريخ ميلاده ليس معروفاً ، كما أن تربيته الأولى غير معلومة لنا تماماً ، وكل ما يمكن قوله هو أن هذه التربية أو هذه النشأة ، كانت في عصر زاهر من عصور أثينية ، وهو العصر الذي تلا الحروب التي قامت بين اليونان والفرس . فكانت أثينية في أوج ازدهارها ، وكان زجالاتها ممتازين حقاً ، خصوصاً بركليس وأصدقاء بركليس . أما وسائل التربية في ذلك العصر فقد كانت تنقسم قسمين : فهناك من ناحية مدارس تعنى بالتعليم المنظم ، وهناك من ناحية أخرى الاتصال المباشر بالعظماء ذوي العقليات الممتازة . أما بالنسبة إلى المدارس فيلاحظ أن سقراط ، نظراً إلى حالته الاجتماعية ، لم يكن في مقدوره أن يتابع الدراسة بها — ولكنه استطاع أن ينشأ تنشئة ، حسنة في أغلب الظن ، عن طريق الاتصال المباشر الخي

بأكابر الناس ، وهذا كان في مقدور كل مواطن أثيني ، إذ لم يكن هناك حيثتد ذلك التمييز الكبير بين الطبقات كما هي الحال عندنا اليوم مثلاً . فمن هذا الطريق يمكن أن يقال إن سقراط قد تربى تربية لا بأس بها . أما العلوم التي تلقاها فتذكر منها أولاً الرياضة البدنية والموسيقى ، يضاف إليها أيضاً علم الفلك . ولكننا لا نعلم من هم الأساتذة الذين تعلم عليهم وأخذ عنهم هذه الدروس . أما الكتب التي يمكن أن يكون قد استفاد منها ، فعلمواتنا غير موثوق بها ، وكل ما يمكن أن يذكر في هذا الصدد - استخلاصاً من محاورات أفلاطون أو من المناظرات التي كان سقراط يقوم بها مع المدارس الأخرى - نقول إن كل ما يمكن أن يقال عنه إنه عرف شيئاً عن مذاهب برمنيدس وهرقليطس والذريين وأنكساغورس ؛ أما أنباذوقليس فليس من المحتمل أن يكون قد عرف الشيء الكثير عن مذهبه . ويذكر عن سقراط أيضاً أنه لقي أنكساغورس وأخذ عنه ، إلا أن هذه الرواية ليست بمؤكدّة تماماً . وعلى كل حال فيبدو أن سقراط قد عرف شيئاً من مبادئ هؤلاء ، لأنه يناقشهم مناقشة العارف لمذاهبهم . ولكن هناك صعوبة أخرى تعترض الباحث ، تلك هي : إلى أي حد تنطبق ما يرويه أفلاطون عن سقراط في محاوراته ؟ إن كل ما يقال في هذا الباب لا يمكن أن نأخذ به على علته ، فلا يمكن أن يقال إلا في صيغة الاحتمال .

بهذا انتهى الطور الاول من أطوار حياة سقراط ، وهو الطور

الذي نستطيع أن نسميه باسم «طور الطلب» ، جرياً على ما يسير عليه مؤرخو الفلاسفة من الألمان ، الذين يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار أو أدوار: الطور الأول طور الطلب ، والطور الثاني طور التنقل ، والطور الثالث طور الأستاذية . — نقول إن الطور الأول وهو طور الطلب فيما يتعلق بسقراط قد إنتهى، وابتدأ الطور الثاني بعد إبتداء الحرب البلوبنيزية (٤٣١ - ٤٠٣ ق . م) فإن سقراط قد اشترك في هذه الحرب ، وشوهد يؤدي واجبه فيها تمام الأداء. ولقد ابتدأ تفكيره المستقل وتكريسه حياته للفلسفة وحدها ابتداء من تلك الفترة ، وساعده على ذلك وحى يزعم أنه تلقاه في دلف يأمره بالبحث عن الحقيقة ؛ فاستمر سقراط في هذا الطريق حتى استطاع أن يكون لنفسه شيئاً من الفلسفة، وانتهى هذا الطور وجاء الطور الثالث ، طور الأستاذية ، وحينئذ يكون انفسه جماعة من الاتباع والتلاميذ يسرون خلفه بنظام واستمرار ، وكان هؤلاء غالباً من عليا القوم في أثينية وبخاصة الشباب . ولكن هذه الجماعة لم تكن منظمة كل التنظيم ؛ فكان يدخل فيها من يشاء وفي أى وقت يشاء ويخرج منها حين يشاء ، ولو أن البعض من هؤلاء الاتباع قد استمر مخلصاً لسقراط طوال حياته . ولم يكن سقراط يقصد أن ينشئ مدرسة بمعنى الكلمة ، وإنما كان يحاول دائماً أن يتحدث إلى الناس كي يكتشف وإياهم الحقيقة . وكان يقوم بهذا في كل مكان : في الأسواق ، والجامع ، واجتماعات الرياضية ، أى أنه لم يشأ أن

يكون مدرسة محدوده معينة ؛ كما أن طريقته في البحث لم تكن تلائم إيجاد مدرسة ، لأن أول شرط من شروط المدرس أن يكون إلقاء المذاهب أو المبادئ في شيء يشبه العرض على التلاميذ ، بينما كان هو على العكس من ذلك يبحث في حرية مطلقة وبأية مناسبة ، ولو أنه كان في كثير من الأحيان يختار الموضوعات اختياراً . ويستثير المستمعين من أجل البحث فيها .

فمن سقراط : اختلف المؤرخون منذ عهد قديم ، بل منذ موت سقراط نفسه ، في أخلاقه ، فهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا ، وقام آخرون لخطوا من قدره وسبوا إليه تهماً شنيعة . أما الأولون ، وهم الاتباع ، فيتفقون جميعاً في أن سقراط كان متصفاً بصفات الصلابة والقناعة وضبط النفس ، وكان في صلاته بالناس رقيقاً محبوباً من التلاميذ ؛ كما كان دائماً ، حتى في المآدب التي يكثر فيها السكر والمزلة ، هادئاً محتفئناً بكيانه العقلي . وكان من ناحية أخرى مواعظاً شديداً للإخلاص لوطنه . فكان يحترم قوانين الدولة ، وكان مخلصاً في حمايته الشعب من الطغاة مهما كلفه ذلك من ثمن ، وكان يؤدي الخدمة العسكرية أدية خفيفة بكل تقدير . وكان يتعشق ولينه لدرجة أنه لم يفارقه لحظة واحدة إلا في مناسبات قليلة جداً ، هي بعض الأعياد .

روى هذه الصفات يظهر سقراط بمثابة الابن الحقيقي للروح اليونانية . إلا أن هناك صفات أخرى تخرجه عن هذه الروح ، وتمثل اتجاهاً جديداً في تطور الروح اليونانية يخرجها عن صفاتها

الأصلية الرئيسية . ذلك أن اليوناني ، كما رأينا عندما عرضنا لخصائص الروح اليونانية فيه ربيع الفكر اليوناني ، كان يحاول دائماً أن يحقق ذلك الإسجام التام بين المظهر الخارجي والمظهر الباطن ، وكان يجعل نصيب الطبيعة الخارجية كتصيب الطبيعة الداخلية سواء بسواء . أما سقراط ، فعلى العكس من ذلك : لم يهتم بالمظهر الخارجي ولا بالجمال الحسى أدنى اهتمام . بل انصرف انصرافاً شبه كلى إلى الباطن ، فارتفع بحياته الباطنة ارتفاعاً تاماً ، حتى كان كثيراً من الأحيان في شبه ذهول لاستغراقه في تأمل باطن ، ومثل هذا لم يكن متفقاً مع الروح اليونانية ، خصوصاً وأن هذه الحال قد وصلت بسقراط إلى حالة مرضية ، وهو ما اعتاد المؤرخون أن يسموه باسم جنى سقراط .

جنى سقراط : ونظرية الجنى هذه قد اختلف فيها المؤرخون اختلافاً كبيراً . ولما لها من أهمية كبيرة بالنسبة إلى الاتجاه العام في فلسفة سقراط يحدر بنا أن نعرض لها في شيء من التفصيل . وهنا يلاحظ أن الذين كانوا من خصومه قد قالوا إن هذه الحالات التي عاناها كانت حالات مرضية ، وهذه الحالات المرضية راجعة إلى مرض عقلي عنده . ولكن كان من غير الممكن أن تكون الحال كذلك ، فكان على التلاميذ أن يجدوا تفسيراً لهذه الحالات التي يشعر بها أحياناً كثيرة . والذي أعار هذه المسألة أهمية كبرى لأول مرة اشليز ماخر (١) . فقد قال إن هذا الذي يذكر عن سقراط ليس شيئاً من الجنون ، وإنما هو صوت باطن كان يأتى إليه

بعض الأحوال فينبه إلى الطريق الذي يجب أن يسلكه في المسائل الخطيرة التي تعرض له في حياته - وهذا الصوت كان صوت نهى في أغلب الأحوال ، أى لم يكن صوت أمر ، وإذا ظهر مباشرة أنه أمر ، فهو في الواقع بطريقة غير مباشرة نهى ، وهو لا يظهر له إلا في الأحوال الخطيرة جداً التي تظهر أمامه : فقد ظهر له خصوصاً فيما يتصل بالدفاع عن نفسه حين محاكمته إذ أتى القيام بهذا الدفاع بناء على هذا الوحي ؛ وظهر له مرة ثانية من قبل حين أراد أن يسلك الطريق الفلسفي وينصرف عن الاشتغال بالمسائل العامة ، ففي هذه الحالة أيضاً جاء له الوحي أو هذا الصوت الذي كان يناديه . ويلاحظ أن هذا الصوت كان يأتي إلى سقراط بالنسبة إلى موضوعات مختلفة ، فكان يأتي إليه تارة فيما يتصل بمسائل أخلاقية ، وتارة أخرى فيما يتصل بمسائل عملية . إلا أنه لم يكن يأتي إليه فيما يتصل بالمسائل الفلسفية الصرف ، لأن هذا الهاتف كان مصدره شعوراً غامضاً أقرب ما يكون إلى اللا شعور ، وإذا كان هذا شأنه فلا يمكن أن يكون أساساً للمعرفة الفلسفية عنده ، لأن المعرفة الفلسفية في نظره يجب أن تقوم على قواعد من الفكر الواضح الشعوري ، ويجب أن تكون الأفكار الفلسفية أفكاراً واضحة مشعوراً بها كل الشعور ، فلا يمكن أن تكون صادرة عن اللا شعور . ومعنى هذا أن الهاتف لم يكن ليأتي إليه فيما يتصل بالمسائل الفلسفية .

ويمكن القول بوجه عام إن هذا الهاتف كان يأتيه على صورة

شعور عام لا يستطيع التعبير عنه ، ولكنه قوى ملح مع ذلك يضر نفسه . وحين لا يجد البراهين العقلية الواضحة يقول بأن هذا الذى يسير عليه أو يترأسه أتباعه به ، إنما هو صادر عن هاتف أو وحى أوحى به إليه . وقد حاول البعض أن يفسر هذا الهاتف بأنه الضمير ؛ إلا أن فكرة الضمير لا يمكن أن تكون متفقة تمام الاتفاق مع طبيعة هذا الهاتف ، لأنه كان يتصل بالأعمال المستقبلية والأشياء التى ستحدث فى المستقبل ، أما الضمير فيتصل بالأشياء الماضية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان هذا الهاتف يوضح له النتائج التى ستنتج عن العمل الذى سيقدم عليه . بينما الضمير لا يوضح لنا ذلك ، وإنما أهمية الضمير فى أن ينظر إلى النتائج بعد أن تحدث ، فيحكم عليها بالخير أو بالشر . وهذا الهاتف لم يكن يقول لسقراط إن هذه النتيجة أو تلك سيئة أو حسنة ، وإنما كان يقرم إليه النتائج المستقبلية التى ستترتب على العمل الذى يريد أن يقدم عليه .

لكن يلاحظ بوجه عام أن هذا الهاتف يمثل روحاً جديدة ظهرت غريبة نافرة بالنسبة إلى الروح اليونانية الحقيقية ، لأن مصدر هذا الهاتف الروح الباطنة الخفية التى كانت تشيع فى نفس سقراط ؛ وهو يدل على ارتفاع وقوة شديدة فى هذه الباطنية أو الحياة الباطنة عند سقراط ، فهو إذن يعبر عن تلك الخاصية التى ذكرنا أن سقراط افرق بها اقترافاً كبيراً عن الروح اليونانية : خاصية الاختلاف بين الخارج والباطن ، وطغيان الباطن على

الخارج طغياناً كبيراً .

مصادر معرفتنا لسقراط : لم يخلف سقراط أثراً نستطيع منه أن نقين مذهبه كما يعرضه هو بنفسه ، وكل ما لدينا أقوال نسبها إليه تلاميذه ، تصور سقراط في صور تختلف حسب الراوي . وحتى هذه الروايات القديمة ، روايات تلاميذه ، نجد لها أيضاً تختلف فيما بينها وبين بعض ، ولا يقتصر الاختلاف على الاختلاف بين رواية هؤلاء التلاميذ وبين رواية أولئك الذين أرادوا أن يقدموا في سقراط .

ومصادرنا الرئيسية التي نعتمد عليها في هذا الصدد ثلاثة : الأول أفلاطون ، والثاني إكسينوفون ، والثالث أرسطو . وقد اعتاد المؤرخون القدماء أن يعتمدوا اعتماداً كبيراً على رواية الأول ، ألا يأخذوا برواية الثاني إلا إن حد محدد . بيد أن المؤرخين ابتداء من بريكر عارضوا هذه السنة ، فعدوا الرواية الصحيحة هي رواية إكسينوفون . أما أفلاطون فروايته ليست بصحيحة في جميع أجزائها — ويستطيع تبعاً هؤلاء أن نعتمد عليها فقط حينما تكون متفقة مع رواية إكسينوفون . أى أن رواية أفلاطون رواية ثانوية . والرواية الحقيقية التي يجب الأخذ بها هي رواية إكسينوفون . إلا أن رأى بريكر وأتباعه قد عورض معارضة شديدة في أوائل القرن التاسع عشر على يد اشليير وآخرين من تبعه من الفلاسفة والمؤرخين في هذا القرن . فقد قالوا إن إكسينوفون أولاً لم يعرض كل مذهب سقراط ، لأن الغرض

الذي قصد إليه وتوخاه من كتابة ذكرياته ، هو الدفاع عن سقراط بازاء التهم التي وجهت إليه ، ولما كانت هذه التهم عملية متصلة بالدين والأخلاق فإن إكسينوفون لم يشأ تبعاً لهذا أن يذكر شيئاً عن مذهب سقراط الفلسفي بوجه عام . ويلاحظ ثانياً أن إكسينوفون لم تكن له عقلية فلسفية متمتزة ، فكان من السهل ، أو من المحتمل جداً ، أن يكون قد عجز عن فهم الكثير من مذهب أستاذه ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان رجلاً عملياً عني بالسياسة وغاض غمارها طوال حياته . ويضاف إلى هذين السببين سبب ثالث أو اعتبار آخر ، هو أن إكسينوفون لم يكتب مذكراته هذه إلا بعد وفاة سقراط بعدة طويلة ، ولم يعرف الأشياء التي ذكرها معرفة عيانية ، بل عرف أكثرها من رواية شهود أو من أقوال متناثرة هنا وهناك ، فلا يمكن إذن أن نقول إن هذه الروايات التي أوردها يجب أن يوثق بها تماماً على أنها الوثيقة الصحيحة التي تمثل مذهب سقراط أحسن تمثيل .

وفضلاً عما ذكرنا من أسباب . يلاحظ أن إكسينوفون يمثل سقراط في صورة شعبية وكأنه فيلسوف شعبي يحاول أن يرشد الناس ويتبع تعاليد الشعب الأثيني وقوانينه ، فقل هذا التصوير لسقراط لا يمكن أن يتفق وواقع التاريخ . لأنه إذا كان سقراط هذا الفيلسوف الشعبي الذي ينصح الناس باتباع القوانين ولا يجد شيئاً ، وليس له نصيب في تغيير الفلسفة تغييراً كلياً من فلسفة طبيعية إلى فلسفة ماهيات وتصورات ، نقول إنه إذا كان سقراط

على هذا النحو ، فإن هذا لا يتفق مع ما هو معروف من أن شخصيات ممتازة حقاً من الناحية الفلسفية قد تعلقت به لمدة طويلة بل حتى موته — إذ كيف يتصور أن فيلسوفاً ممتازاً مثل أفلاطون ، أو مثل إقليدس الميغاري ، يظل متعلقاً بسقراط هذا التعلق إذا كان هو ذلك الفيلسوف الشعبي البسيط الذي يصوره لنا إكسينوفون ، ولم يكن انجذب الكبير للاتجاه الفلسفي في بلاد اليونان ؟

ثم إن أرسطو يذكر لنا أن سقراط هو صاحب اتجاه جديد في الفلسفة اليونانية . وأرسطو قد عرف الشيء الكثير عن سقراط معرفة صحيحة لا شك فيها . فكيف يصفه بهذا الوصف إذا لم يكن سقراط غير هذا الفيلسوف الشعبي الذي يقدم لنا صورته إكسينوفون ؟ إن هذه الأسباب كلها قد دفعت المؤرخين المحدثين إلى عدم الاعتماد على رواية إكسينوفون وحدها والآنخذ ، إلى جانب هذه الرواية ، بغيرها من الروايات . ومن ثم لم يكن في وسعهم إلا أن يأخذوا برواية أرسطو إلى جانب الروايتين المتقدمتين .

أما فيما يتعلق برواية أفلاطون فلم يكن من المستطاع طبعاً أن تعد هذا الرواية صحيحة كل الصحة لأن سقراط لم يقل في الحقيقة كل ما نسب أفلاطون إليه من أقوال ، وإلا فسيكون معنى هذا أن تلغى وجود أفلاطون بوصفه فيلسوفاً . فمن الطبيعي إذن ألا نأخذ إلا بالشيء اليسير مما يرويهِ أفلاطون ، لا بكل ما يورده على لسان سقراط . ولكن إلى أي حد نستطيع أن نأخذ بروايته ؟

هنا يجب أن نجد مقياساً نحدد عن طريقه المدى الذي نستطيع أن
نصل إليه في أخذنا برواية أفلاطون .

يبدو لنا أن أول شيء يتصف به هذا المقياس هو أن اتفاق
إكسينوفون مع أفلاطون يؤذن بأن أفلاطون لابد أن يكون
صحيحاً في روايته ، لأن إكسينوفون لم يزد شيئاً على ما قال به
سقراط . هذا هو الوجه الأول من المقياس ، أما الوجه الثاني فهو
أننا نستطيع أن نقول إن الروايات التي ذكرها أرسطو متصلة
بسقراط يجب ، حين تكون متفقة مع ما يقوله أفلاطون ، أن تكون
روايات صحيحة ، لأن أرسطو قد عرف مذهب سقراط معرفة
صحيحة ، على الأقل عن طريق التلاميذ ثم بواسطة أستاذه
أفلاطون . فكل ما يورده أفلاطون إذن ويكون فيه متفقاً مع
ما يورده أرسطو — صحيح .

إلا أن هذا المقياس مقياس ساذج لا يحل المشكلة إلا إلى حد
قليل . لأن هذه الروايات تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها وبين
بعض حتى في المسائل الرئيسية . واختلافها هذا الاختلاف
لا يمكن أن نسمع لنا بأن نستخلص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً ،
وعن طريق بيان هذه الاختلافات نستطيع أن نحدد قيمة الروايات
المختلفة . ولكن عرضنا لهذه الروايات هو في الوقت نفسه عرض
لفلسفة سقراط . وأول ما نلاحظه هو أن الاختلاف يبدو في
ماهية سقراط نفسه . فأفلاطون يصور سقراط فيلسوفاً
مشتغلاً بالبحث في نظرية المعرفة ، وفي إقامة قواعد أخلاقية

على أساس على . بل يصور سقراط أيضا مشتقلا بالطبيعيات ولو إلى حد بسيط جداً . وعلى العكس من ذلك نجد أ كسينوفون يصور سقراط واعظا أخلاقيا ورجل دين يسير على القواعد المعروفة المألوفة دون أن يحاول التغيير فيها تغييراً كبيراً . وهو إذا نصح للناس قائما ينصح لهم باتباع هذه القوانين ، لا بمخالفتها من أجل السير وراء قوانين أخرى مختلفة كل الاختلاف عن القوانين المعروفة في الدولة .

وأرسطو حين يتحدث عن سقراط يتحدث عنه مؤسسا لتيار جديد في الفلسفة ، أى أنه يصوره فيلسوفا قبل كل شيء ، لا واعظا شعبيا ورجل أخلاق فحسب . ومن هنا فإن من الأصوب أن نعتبر رواية أفلاطون ، وألا نأخذ برواية إكسينوفون في هذا الصدد ، أو على الأقل يجب أن تكمل الواحدة بالأخرى . ولو أن في ذلك الشيء الكثير من التضحية بتصوير أفلاطون لسقراط . وإلا - أى إذا لم نفعل ذلك - فإنا سنسلب سقراط الكثير من أهميته تلك الأهمية التي تظهر أولا وقبل كل شيء في أنه جعل العلم أساس الفضيلة . وأنه جعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات وصرف النظر عن الطبيعة الخارجية إلى الطبيعة الداخلية وإلى وجود الماهيات .

نقطة البدء في فلسفة سقراط

كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة ذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح، إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة. كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة، كما سنرى فيما بعد، تقوم هي أيضاً على العلم. فلسكى يكون هناك أولاً معرفة، وثانياً أخلاق، لا بد من البحث إذن في طريق الوصول إلى المعرفة.

ونقطة البدء هذه في فلسفة سقراط لم تكن نقطة البدء عند غيره من الفلاسفة. حقاً إن الكثيرين من الفلاسفة السابقين قد قالوا بأن المعرفة الحسية ليست معرفة حقيقية؛ إلا أن هؤلاء لم يشعروا شعوراً حقيقياً بأن العلم يجب أن يقوم على إدراك واضح شعورى بماهيات الأشياء، ولهذا فإن البحث في المعرفة عند سقراط يختلف عن البحث في المعرفة عند الفلاسفة السابقين. تبعاً للفكرة الرئيسية التي تكون جوهر الفلسفة السقراطية، وتلك هي أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء. فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسي في أن البحث في المعرفة كان لابد أن يبدأ بالبحث في طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها. ويلاحظ أن سقراط حيناً بدأ من هذا المبدأ، قد غير وجهة نظر الفلاسفة، لأنه

وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية. والفلاسفة اليونانيون السابقون حينما وثقوا بالمعرفة هذا الوثوق انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحت المعرفة عندهم وهماً أو ما يشبه الزعم وجاء السوفسطائيون فأثبتوا ذلك ، فكان سقراط يتفق مع السوفسطائيين في هذه الناحية ، وهي أن المعرفة يجب أن تبدأ بدراسة وسائل المعرفة نفسها . إلا أن السوفسطائيين قد عملوا على القضاء على كل معرفة ، لأنهم في شكهم في المعارف المتوارثة لم يريدوا من وراء ذلك الشك أن يكون نقطة بدء البحث في وسيلة أخرى للمعرفة ، وإنما كان هذا الشك وسيلة عملية للقضاء على المعرفة كما كانت مفهومة عند الفلاسفة السابقين . أما سقراط فقد قال إن المعرفة كما يصورها الفلاسفة الأقدمون والعقائد الشعبية مخطئة وغير صحيحة لأنها لا تنظر إلى الأشياء من كل نواحيها . بل تتعلق فحسب بجانب واحد من هذه الجوانب ، ومن هنا فلا بد أن يقوم منهج جديد من شأنه أن ينظر إلى الأشياء في ماهياتها ومن كل الوجوه . وذلك عن طريق البحث في الماهية نفسها وفي نسبة الماهيات بعضها إلى بعض . وهذا ما يسمى باسم الديالككتيك . فالمنهج الجديد منهج ديالككتيكي أعني أنه يبحث في صلة الأجناس والأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء .

ثم إن سقراط قد جعل العمل والنظر شيئاً واحداً ، أو على الأقل لم يفصل بين النظر والعمل : فالعمل يقوم على أساس المعرفة

الصحيحة ؛ وتبعاً لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر وقد كان سقراط في هذا مرضياً للحاجة التي بدأت تظهر في بلاد اليونان في ذلك العصر ، الحاجة إلى تربية من نوع ممتاز ، تربية إنسانية تتجه إلى الإنسان ويكون موضوعها الرئيسي الجوهر الروحي للإنسان . إلا أن سقراط لم يكن يقصد من وراء هذا أن يقول كما قال السوفسطائيون إن الإنسان مقياس كل شيء ، أو أن ينصرف إلى الأخلاق الفردية كما فعل أصحاب المدارس التي نشأت بعد أرسطو وإنما كان يقول إن المعرفة يجب أن تكون مستقلة بمعنى أن عقل الإنسان يجب أن يبحث في الأشياء باستقلال وانفراد وفي حرية تامة ؛ ويجب على الأقل أن يخضع كل ما هو متوارث ومنقول لحكمه فلا قيمة للعقائد أو الأفكار من حيث قدمها أو حداثها وإنما قيمتها من حيث أنها تعبر تعبيراً صحيحاً عن حقيقة الأشياء ؛ فيجب أن يتجه العقل إلى البحث في حقيقة الأشياء . وهكذا نجد من ناحية حرية عقلية من حيث أن الإنسان لا يخضع في أحكامه إلا لما يملكه عقله هو ، ومن ناحية أخرى — وهنا يختلف سقراط عن السوفسطائية اختلافاً كبيراً — نجد أن هذه الأحكام التي يصدرها العقل أحكام موضوعية صادرة عن طبيعة الأشياء نفسها وليست أحكاماً صادرة عن الهوى الفردي كما انتهى إلى ذلك السوفسطائيون وفضلاً عن ذلك تختلف الأخلاق السقراطية اختلافاً كبيراً عن الأخلاق في المدارس المتأخرة عن أرسطو لأن الأخلاق التي سادت هذه المدارس كانت تقتصر على الفرد وحده وكان مهما أن يكون

الفرد مستقلاً بازاء كل شيء آخر ومتصرفاً عنه كل الانصراف وغير مكرث له . أما سقراط فقد ظل مخلصاً للتقاليد الأثينية والتقاليد اليونانية بوجه عام — من حيث أنه لم يفرق بين الفرد والدولة وجعل الفرد داخلها فيها ، فجمع بين الأخلاق بالمعنى الضيق وبين السياسة . وبهذا اختلف اختلافاً كبيراً عن الرواقين والأيقوريين ومن إليهم .

وإذا كانت نزعة سقراط إلى الذاتية قد جعلت هيجل يقول إن سقراط يمتاز بالذاتية اللامتناهية والاستقلال التام في التفكير ، فالتا يجب ألا نفهم هذه الذاتية فهماً عاماً على أنها السير على الهوى أو الانفراد واعتزال العالم الخارجى ، بل يجب أن نفهمها بمعنى استقلال العقل في حكمه على الأشياء . فان الذاتية الأولى هي الذاتية كما فهمها السوفسطائيون وكما فهمتها المدارس الأيقورية والرواقية وما شابهها .

لكن إذا كان سقراط قد قال إن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية . فانه لم يقل مع ذلك أو لم يصل بعد إلى القول بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي ، وإنما هو اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات — ذلك أن سقراط في الواقع لم يضع مذهباً فلسفياً ، وإنما هو أعطى الدافع الرئيسى والفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفى مختلف عن المذاهب السابقة في نقطة البدء . وبالتالى في جوهره ومقوماته .

وستطيع على كل حال أن تقول بوجه عام إن نقطة البدء في

الفلسفة السقراطية هي البحث أو الرغبة في البحث عن ماهيات الأشياء تبعاً للمنهج الديالكتيكي . ولذا يجب أن تبدأ كلامنا عن الفلسفة السقراطية بالبحث في المنهج الفلسفي الذي يجب أن يسير عليه الفيلسوف في نظر سقراط .

المنهج للفلسفي

من المشاهد أن سقراط قد ابتدأ في بحثه في المعرفة من التصورات الشائعة . إلا أنه لم يرتفع من هذه التصورات إلى إقامة مذهب منظم في المعرفة يبين القواعد الرئيسية التي تسير عليها والمنهج — في تفصيلاته — الذي يجب أن يسلكه الإنسان في بحثه في الماهيات . والواقع أن سقراط قد انتهى إلى القول بوجود البحث بحثاً استقرائياً في التصورات من أجل الوصول إلى الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . ولذا تشابه أمره في بحثه في المنهج الفلسفي لم يكن يعتمد على قواعد فلسفية محددة واضحة منظمة ، قدر اعتماده على براعته هو في إدارة الحوار وفي استخلاص الماهيات بعضها من بعض وتصنيفها وترتيبها من ناحية العموم والخصوص .

والمنهج الفلسفي عند سقراط لمخطوات ثلاث: الخطوة الأولى هي إدراك الإنسان لنفسه . فانه إذا كان المبدأ عند سقراط في إدراك الأشياء هو أن تكون ماهيتها متفقة مع ما هي عليه — هذه الماهيات — في الواقع ، فيجب أن يقاس العلم على هذا الأساس ؛ أي يجب أن يكون العلم الحقيقي هو العلم بأن الإنسان يعلم بأن الماهيات هي كذا أو كذا ، أعني أن معرفة الماهيات تستلزم قبل هذا أنه يعرف هذه الماهيات معرفة حقيقية ، وبعبارة أخرى يجب أن يسبق العلم بالماهيات العلم بالعلم بالماهيات — ومعنى

هذا كله أن أول ما يبدأ به البحث هو إدراك الإنسان لذاته :
 لكي يعلم الإنسان هل لديه علم صحيح ؛ أو ليس لديه غير علم
 مشوه ، أو أنه لا يعرف شيئاً على الإطلاق .

وقد كان سقراط يبحث مع نفسه ومع أصدقائه ، لالكي يلقي
 مبادئ معينة في نفس هؤلاء الأصدقاء (أو في نفسه) ، بل يبحث
 وإياهم كي يصل إلى إدراك الحقائق عن طريق هذا البحث المشترك
 بينه وبينهم . ولما لم يكن لسقراط مذهب فلسفي سابق يريد أن
 يلقيه هؤلاء الاتباع أو الأصدقاء ، فقد ظهر أن كلام سقراط لهم
 لم يكن غير وسيلة לחشم على إدراك أنفسهم وما تحويه هذه
 النفوس . ولما لم يكن لديه إذن مذهب سابق مكون من قبل ،
 فإن النتيجة أنه في بحثه لنفسه ، وفي بحثه لنفوس الناس ، يصل
 إلى إدراك جهله وإلى إثبات أن الآخرين جاهلون كذلك . فالنتيجة
 الأولى لإدراك هذا الإنسان لنفسه ، هي أنه جاهل . ولذا كان
 الجهل نقطة البدء في كل بحث فلسفي .

ولما كان سقراط وهو في بحثه مع الأصدقاء يبدو أنه غير
 عارف ، ولما كان العلم لا يأتي دفعة واحدة بل بعد جهد طويل
 وصبر على اكتشاف الحقائق ومناقشة الناس فيما تحويه نفوسهم
 من معارف ، فإن هذا البحث - أو طريقة إلقاء الأسئلة من جانب
 سقراط - كانت تبدو لهؤلاء المستمعين إليه على صورتهم مبهمة ،
 خصوصاً وسقراط لم يكن ينتهي في هذه الخطوة الأولى إلى مذهب
 أو قول ، وإنما ينتهي فقط إلى إثبات أن معارف المستمعين أو

المحاورين له هي معارف غير صحيحة . وكان يستخدم طريقة بارعة في إثبات أن المتحاور مناقض لنفسه ، وتبعاً لهذا جاهل غير عالم ولهذا كان منهج سقراط هذا أو خطته هذه ، تبدو وكأنها تهكم بالآخرين ، الغاية منه إثبات جهل هؤلاء للسخرية بهم . أو يكون هذا الجهل الذي ينتهي إليه بعد محاورته لهم صادراً عن تواضع لاحد له .

والحقيقة أن سقراط كان يبحث عن حقائق الأشياء لحسب ، ولم يكن لديه مذهب معين يريد أن يودعه الخصم أو المحاور ، فإذا كان هذا تهكما فليس تهكما بالمعنى السيئ ، وإنما هو تهكم قد قصد به إثارة التفكير في نفوس الآخرين ، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به ، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس منهج على صحيح . وفي هذه الخطوة الأولى كان سقراط في الواقع شاكاً على نحو يشبه كثيراً شك السوفسطائيين : فهو يتفق معهم في أن المعارف التي وصلت حتى الآن معارف متناقضة ، وبالتالي بائنة : ففلاسفة يقولون إن الوجود متعدد وآخرون يقولون إن الوجود دائم لا يتغير ثم غيرهم يزعمون هذا ويقولون بالوجود الثابت . وهكذا نجد أن المذاهب السابقة التي وصلت إلينا مذاهب متناقضة متعارضة ، فيجب أن يشك الإنسان فيها ولا يؤمن بواحد بها . وفي هذا القدر يتفق سقراط مع السوفسطائيين . إلا أنه يختلف عنهم في أن شكهم لم يكن كشك السوفسطائيين ، فقد كان هذا الشك الأخير هدافاً ، لا يقصد به البناء كما هي الحال عند سقراط .

على أنه يجب ألا يؤخذ هذا القول الأخير على إطلاقه ، لأن شك السوفسطائيين إن كان هداماً من ناحية ، فهو بناء من ناحية أخرى . إلا أن هذا البناء يختلف عن البناء الذي أرادته سقراط ، لأن البناء عند السوفسطائيين كان متصلاً لا بالفلسفة النظرية بل بالفلسفة العملية الصرفة ، أما عند سقراط فالبناء خاص ببناء فلسفة خاصة في الوجود ، فلسفة نظرية لا عملية لحسب .

وعلى كل حال فنوضح هذه النقطة فيما بعد حينما نتكلم عن الصلة بين سقراط وبين السوفسطائيين . ويكفي أن نقول هنا كلاحظة عامة إن سقراط يختلف عن السوفسطائيين في أنه كان يرغب في إقامة معرفة صحيحة بماهيات الأشياء بينما السوفسطائيون — إن لم نقل عنهم إنهم كانوا ينسكرون لإقامة فلسفة نظرية في ماهيات الأشياء ، فلا أقل من أن نقول إنهم لم يخطوا خطوة واحدة في سبيل إتامة هذه الفلسفة النظرية ، ولم يبينوا المنهج الذي يجب أن تقوم عليه الفلسفة الجديدة من أجل إقامة هذه النظرة في ماهيات الأشياء .

كانت النتيجة إذن لهذه الخطوة الأولى أن أدرك سقراط أنه جاهل ، وذلك في نفسه . فكان عليه أن يحاول ، بعد أن اكتشف جهل نفسه ، أن يبحث عن الحقيقة عند الآخرين ، على أن يجدها عند غيره مادام لم يجدها عند نفسه . إلا أنه هو أيضاً لم يستطع أن يجد عند الآخرين معرفة صحيحة ، بل وجدهم جاهلين كذلك . بيد أن ثمة فارقا كبيرا بينه وبينهم هؤلاء جاهلون ولكنهم

يرعون انهم عارفون ، أما هو لجاهل ويعلم أنه جاهل ، فهو أسمى منهم إذن ، لأن لديه علماً صحيحاً ، وإن لم يكن هذا العلم غير علم بأنه لا يعلم .

وهذه الخطوة الثانية ، خطوة البحث مع الآخرين في الحقائق الموجودة في أنفسهم ، تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان غير عالم بالعلم الصحيح ، فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الإنسان عن طريق قواه أن يستخلصها من نفوس الآخرين ، فهي حقائق كامنة لا يدرك الإنسان بها . وهذا ما يسمى باسم امتحان الناس أو ، كما ورد في تيتاتوس ، «التوليد» Μαλειτουργία ويتلخص هذا التوليد في أن يبدأ سقراط بسؤال المحاور له عما يعرفه فيما يتصل بمسألة من المسائل فيقول هذا الشخص ما يبدو له ، ولما كان عالماً بأنه يعلم علماً صحيحاً فإنه يقول ذلك في تفاخر وزهو . حينئذ يقول له سقراط : حسناً ! ويستمر معه في طرح عليه أسئلة تبدو أنها ليست بوثيقة الصلة بالمسألة الأولى التي سأله عنها ، وعن طريق هذه الأسئلة الجديدة التي قد كونها سقراط في نفسه من قبل ببراعة ، يثبت للخصم أنه مناقض لنفسه ، إذ يجعله يقول آراء مختلفة أو مناقضة للآراء التي قال بها منذ وقت طويل ، فتنتهي النتيجة إلى إثبات جهل هؤلاء المدعين العلم .

ولما كان سقراط هو الذي يبدأ الأسئلة ويدير الحوار ، وكان هو الذي يستثير هذه الأسئلة في نفوس الناس ، وكانت النتيجة دائماً إثبات جهل الناس ، فقد بدأ هذا الحوار مع الآخرين

على شكل تهكم . إلا أن هذا التهكم يجب ألا يفهم على أنه نوع من الذاتية المطلقة أو رغبة في القضاء على المعارف ، كما هي الحال في التهكم كما فهمه الرومانيكيون . فإن التهكم عند سقراط يختلف كل الاختلاف عنه عند هؤلاء . لأن هؤلاء أمثال أشليهجل كانوا يرمون من وراء التهكم إلى القضاء على الحقائق العامة فضاء تاماً ، وإلى إثبات أن الحقيقة فوق الأشياء لأنها لا توجد عند كل فرد . أما سقراط فكان يقصد بالتهكم أن يمتحن الآخرين من أجل بيان ما لديه هو من أفكار واستخلاص الصحيح من هذه الأفكار ، لأن البحث لا يمكن أن يتم إلا عن طريق المشاركة في البحث ، فمن طريق معارضة الآراء بعضها ببعض ، والاستمرار في هذا المنهج ، يستطيع المرء أن يصل إلى معرفة الحقائق .

إلا أن هذا الجهل الذي وجد سقراط عند نفسه أولاً ، وعند الآخرين ثانياً ، ليس جهلاً مطلقاً . بل إن هذا الجهل يقتضي أن يكون لديه علم ، وإلا لم يكن يعلم أنه جاهل أولاً ، وأن الآخرين جاهلون . ولا بد أن يفترض هذا الجهل ، لأن سقراط كان يعلم بالمنهج الذي عن طريقه سيصل إلى هذه الحقيقة : وهي أنه جاهل . وأن غيره كذلك جاهل . وهذا المنهج الذي سيعرّف سقراط عن طريقه كيف يقيم العلم ، والذي لابد من أن يبحث فيه ، مادام يقول إن الغاية لا تحصل إلا بالتعلم ، هو الاستقراء . إلا أننا يجب ألا نفهم من هذا الاستقراء ، الاستقراء بمعناه المنطقي الذي وضعه أرسطو ليس وآتاه التجريبيون المحدثون من بعد . وإنما الاستقراء

عنده هو البحث ابتداء من الأفكار المتعارفة الشائعة في هذه الأفكار نفسها من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء ، وبعد بيان ماهيات الأشياء يوضع الإنسان الحالة التي هو بصدد البحث فيها تحت واحدة من هذه الماهيات ، فيكون العلم بعد ذلك استدلالياً . ويجب أن يكون واضحاً أن الاستقراء السقراطي لا يسير بالطريقة العلمية الدقيقة ، بمعنى أنه حاول أن يستخرج كل الحالات التي تنطبق على الشيء ، وأن يتبين كل الأوجه التي تتصل بموضوع معين ؛ وإنما كان سقراط ، تبعاً للمحدثين وتبعاً للظروف التي كان يوجد فيها ، يأخذ حالات عامة وأمثلة مرتبة . ومن هذه الأمثلة يحاول أن يستخرج الماهية أو التعريف الذي يريد أن يصل إليه من وراء هذا الاستقراء .

ولكن هذا المنهج كان يقابله ، من ناحية أخرى ، شيء من الدقة في تطبيق هذا المنهج . وذلك راجع إلى أنه كان يستعمل دائماً طريقة تأكيد البرهان عن طريق نفي العكس . فسقراط حين كان يبحث في تعريف مسألة ما من المسائل ، يأتي بكل الأشياء التي تضاد هذا التعريف . في الظاهر على الأقل ، وعن طريق المضاهاة بين التعريف الإيجابي والتعريف السلبي يصل إلى التعريف الصحيح الذي يكون ماهية الشيء الذي هو بصدد البحث فيه . فمثلاً إذا سأل أوتيديموس ماهو الظلم ، يجيب أوتيديموس بأن الظلم هو أن يكذب الإنسان وأن يخدع ، وأن ينهب . . . الخ . فيقول له : ولكن هل يعد ظلاً أن يكذب الإنسان على

عدوه أو يخونه ، أو يئيبه ؟ حينئذ لا بد من تصحيح التعريف الأول وهذا التصحيح يتم بأن يقول أوتيديموس : إن الظلم أن يفعل الإنسان هذه الأشياء ضد أصدقائه . وهناك يجب سقراط بأن ذلك لا يتم في كل الأحوال : فهلا يعد الكذب فضيلة حينما يكون باعثاً على الشجاعة ، أو حائلاً على طلب العلم ، أو مانعاً صديقاً من أن يستخدم سلاحاً لانتحاره ؟ حينئذ يجب أو تيديموس بأن الظلم إذن أن يرتكب الإنسان هذه الأشياء ضد أصدقائه أيضاً حينما يريد الإضرار بهم . وهكذا يستمر الحوار .

وكذلك الحال في كل المسائل التي يحاول سقراط أن يحدها . والأمثلة على هذا كثيرة لأحضر لها . فنأشهر الأمثلة أن سقراط حينما يريد أن يعرف الحسن في كل شيء . يقول : إن الحسن هو صاحب العلم علماً فتيماً بالشيء الذي يبحث فيه ، فالطبيب بالنسبة إلى الصحة ، والربان الماهر بالنسبة إلى السفينة ، الخ . ومن هذا نرى أن سقراط في منهجه هذا يحاول أن يكمل النفس الناشئة عن قلة المعلومات بأن يأتي بالحالات المضادة التي يظهر أنها تكون استثناء بالنسبة إلى التعريف الأول ، وعن هذا الطريق يستطيع أن يصل في النهاية إلى التعريف الجامع المانع لشيء الفنى يبحث فيه .

تلك هي الفكرة الرئيسية في هذا المنهج ، وهي باختصار أن يسعى الإنسان للوصول إلى تعريف الشيء تعريفاً صحيحاً . أما طريقة البرهنة ، فلم يبحث فيها سقراط بحثاً دقيقاً ، بل ولم يكن في استطاعته أن يقوم بذلك ، لأن سقراط لم يشتغل بالعلوم النفسية

والعلوم اليتافيزيقيه بدرجه تسمح له بأن يضع ذلك في قواعد ،
ولهذا لم يبين طرق البرهان ولا أشكاله وقواعده ، وإنما كان
جل اعتماده في كل مباحثه على براعته هو في إدارة البرهان ،
وفي البحث الفلسفي . ويتصل بهذا أنه ظل في بحثه الفلسفي
يحاول دائماً أن يستفيد من الآخرين ، لأنه كان يعلم أن البحث
لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحوار واستفادة الواحد من الآخر .
ولهذا فإن العلم عنده لم يتكون دفعه واحدة ، وعن طريق
تفكير مستقل ، بل تكون هذا العلم خطوة بخطوة عن حوار سقراط
مع الآخرين . فكان يتعلم وهو يعلم ، وكان الحوار وسيلة في آن
واحد لكي يعلم نفسه ولكي يتعلم منه الآخرون . وهذا ما
يسمونه باسم « الإيروس » عند سقراط ، أو الحب : لأن سقراط
كان يتصور الصلة بينه وبين تلاميذه أو محدثيه على أنها صلة حب
بين الجانبيين ، مادامت المعرفة لا تتم إلا عن طريق اشتراك الاثنين
معاً في بحثهما في المعرفة . ولكن لما كان سقراط ممتازاً على جميع
محاوريه بدرجه كبيرة ، وكان المستوى تبعاً لذلك مختلفاً كل
الاختلاف بين الاثنين ، فإن هذا الحب نفسه كان يظهر في صورة
تهكم ، لأن سقراط لم يكن في الواقع يتعلم بقدر ما كان يعلم .
ومن هنا نستطيع أن نقول بوجه عام إنه كان يعتمد على براعته
هو الخاصة في إدارة البرهان ، ولم يكن يعتمد كثيراً على براعة
الآخرين أو قدرتهم على متابعتة في البرهان .

فاذا سألنا أنفسنا الآن في أى شيء كان يطبق هذا المنهج ،

وجدنا أنه كان يطبقه في كل المسائل التي تعين له : ففي الأخلاق وفي واجبات المواطن وفي السياسة بوجه عام ، وفيما يجب أن يفعله الآخرون ، وفي نصيح أصدقائه ، وفي كل المسائل الخاصة بالحرزبة التي تدخل بحياتهم كان يستعمل هذا المنهج . وقد حاول استعمانه في الأشياء العملية البعيدة عن التفكير النظري ، كما هي الحال بالنسبة إلى الحرف المختلفة حين كان يتحدث مع أصحاب الحرف . غير أنه ليس من المعلوم تماماً هل كان سقراط يسلك مسلكاً نظرياً أو عملياً في كل هذه الجاهات ، أي هل كان يقصد بالذات من هذا المنهج أن يضع من ورائه عن طريق الأمثلة القواعد الرئيسية للتفكير النظري من حيث صورته لامن حيث مادته . أو هل كان يريد أن يستخدم هذا المنهج لكي يستطيع أن يحل المشاكل التي كانت تعرض له ولأصاقله من الناحية العملية الصرفة . دون أن يكون الباعث الأول من هذا البحث وضع القواعد النظرية التي يجب أن يسير عليها هذا المنهج الفلسفي .

مذهب سقراط : يقول لنا إكسيثوهون^(١) إن سقراط قد انصرف نهائياً عن الفلسفة الطبيعية ، أولاً لأنه رأى أنه ليس للإنسان أن يبحث فيما يتصل بالطبيعة والآلهة قبل أن يبحث فيما يتصل بالإنسان أولاً . وأن يدرس هذا المتصل بالإنسان دراسة وافية . وثانياً رأى سقراط أن الطبيعيات ، كما وصلت إليه ، إنما متناقضات كما أشرنا إلى هذا من قبل ، فيجب على الإنسان إذن أن ينصرف عن هذا البحث الخارج عن نطاق العقل الإنساني مادام

هذا العقل لا يستطيع أن يصل فيه إلى شيء خلو من التناقض .
 وثالثاً كان متجماً إلى الناحية العملية ، فكان من الطبيعي أن
 تكون الأخلاق الشيء الأول الذى يتجه إليه فكره ، ولما كان
 الطريق طويلاً شاقاً ، لأن السابقين لم يسلكوه ، فقد كان طبيعياً إذن
 أن تنظم الأخلاق كل مباحث سقراط .

ويضالى إكسينوفون فى تصويره لسقراط محرماً للفلسفة
 الطبيعية فيقول إن سقراط قد قال ، أو هو يؤمن بأن البحث فى
 المسائل الطبيعية منافٍ أيضاً للدين ، لأنه يجب على الإنسان أن
 يعنى أولاً بنفسه قبل أن يعنى بالطبيعة الخارجية . ولهذا قلنا من
 قبل إن سقراط الذى يصوره إكسينوفون هو الفيلسوف الأخلاقى ،
 أو الحكيم أو الواعظ الذى يحوب الطرقات لهداية الناس . إلا أن
 هذه الصورة التى صورها إكسينوفون ليست بالصورة الحقيقية
 التى ينبغي أن تكون لدينا عن سقراط . أولاً لأننا نعلم على يقيننا
 أن سقراط قد قال بأن العلم واحد ، وعلى هذا ففروع العلم المختلفة
 ليست متناقضة متنافرة . بل هى فروع شيء واحد ، والاشتغال
 بالواحد يستلزم الاشتغال بالآخر مادام العلم هو المطلوب تحصيله .
 وثانية نرى أن أفلاطون (٢) حينما يتحدث عن سقراط يتحدث عنه
 بوصفه فيلسوفاً اشتغل بشيء من الدراسات الطبيعية ، وأنه وجه
 نظره إلى مسائل أخرى غير الأخلاق ، وأنه بحث فى الإلهيات ،
 خصوصاً إذا لاحظنا أن سقراط كان يتنظر إلى الطبيعة نظرية
 غائبة . فيقول إن كل شيء فى الطبيعة مرتب نحو غاية . وبدل

بعد هذا إن كل شيء في الطبيعة ينشأ عن وجود عقل يسود الطبيعة ، فكان سقراط إذن قد اشتغل إلى جانب بحثه في الأخلاقيات بالطبيعات . ولو أن أفلاطون ، مع ذلك ، يجد من نضاق هذا الاشتغال فيقول إن سقراط لم يشتغل بالطبيعات اشتغالا كبيراً ، بل وقف عند حدودها الأولى ، ولم يستمر في هذا البحث . ومصدر هذا في نظر أفلاطون أنه قبل البحث في الطبيعات لابد من البحث في الأخلاقيات — فالمسألة إذن مسألة تقديم وتأخير ، لا مسألة رفض أو قبول . وإذن فسقراط يؤمن بوجوب إيجاد فلسفة طبيعية ، ولكنه مؤمن قبل هذا بأن هذه الفلسفة لابد أن تكون مسبوقة بفلسفة أخلاقية .

والآن ، حين نريد أن نستخلص الصورة الحقيقية وأثر التاريخية التي يجب أن تكون لدينا عن سقراط ، فإننا لانستطيع أن نفصل في هذا الاختلاف بين إكسينوفون وأفلاطون إلا بالرجوع إلى أرسطو (١) ، الذي قال بقول هو إلى ما أورده إكسينوفون أقرب كثيراً منه إلى ما ذكره أفلاطون . ولو أننا لانستطيع أن نؤكد ناكيداً كاملاً بأن سقراط قد أنكر البحث في الطبيعات ، فإنه مع ذلك لم يعن بالطبيعات ، بل وجه كل همه إلى الأخلاقيات . ويتصل بهذه المسألة مسألة أخرى وهي ما ينسبونه إلى سقراط من أنه اشتغل بالأبحاث الطبيعية في النور الأول من حياته . فهم يذكرون أنه قد تعلم أولاً على يد أنكساغورس أو أرخلانوس ، وأنه كان حتى ذلك العهد مشغولاً بالطبيعات ، وأن

ذلك ظاهر خصوصاً من قوله في « قدس »، إن أنكساغورس قال إن العقل قد رتب الكل إلا أنه لم يستطع أن يستخدم هذا العقل . فهذا النقد الذي وجهه سقراط إلى أنكساغورس يؤذن بأن سقراط قد اشتغل بشيء من المسائل الطبيعية .

لكن يلاحظ أن هذا الكلام لا يمكن أن يؤخذ بظاهره ، لأننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة هل هذا الكلام يمكن أن ينسب إلى سقراط نسبة تاريخية ، أو أن هذا القول إنما أتى عن طريق أفلاطون . وعلى كل حال فإن ما ينسب إلى سقراط — من اشتغال بالمسائل الطبيعية في بدء حياته حينما كان متأثراً بأنكساغورس وكان باتتالي متأثراً على الأقل بهذا البحث في بدء حياته الفلسفية المستقلة — نقول إن هذا الذي ينسب إليه ليس مؤكداً كل التأكيد ، ولهذا يمكن أن نقول بوجه عام إن مباحث سقراط انحصرت في الأخلاق ، وإن كل أقواله في الطبيعيات ترجع إلى قوله بفكرة الغائية في الطبيعة ، وإن آراءه في الإلهيات لا تكاد تتعدى التصورات الشعبية للدين ، بمزوجة بالتقوى التي كان مصدرها خصب الحياة الروحية عند سقراط .

الأخلاق

بحث سقراط في الأخلاق بحثاً عاماً ، بمعنى أنه نظر إلى الأخلاق من الناحية الصورية ، فوضع المبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه ، وبعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفصائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق . فهو قد أقام المبدأ . دون أن يقيم مذهباً فى الأخلاق . وهذا المبدأ هو قول سقراط إن الفضيلة هى العلم ، وأنه بغير العلم لا يتم العمل . وحيث يوجد العلم يوجد العمل . فأثبت القضية الأولى . وهى أنه لا عمل بدون علم . بأن قال إن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الغاية التى يبنى الوصول إليها إلا إذا كان عالماً بالوسائل التى تؤدى إلى هذه الغاية . فتحقيق الغاية إذن ، أى العمل . يستدعى من قبل معرفة الوسائل التى تؤدى إلى هذا التحقيق . أى أن العمل يقتضى من قبل - العلم . وأثبت القضية الثانية وهى أنه حيث يوجد قطعاً عمل . بأب قال إن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل شر . وأن الإنسان ليس شريراً بطبعه ، وإنما الشر مصدره الجهل . ولهذا فإن الإنسان إذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد . فإنه لا بد أن يعمل ولا يترجمه . وهذا العلم فوق كل الشهوات والأهواء التى يمكن أن تضطرب معه . ومعنى هذا أنه متى وجد العلم وجد العمل قطعاً .

وبذا تمكن سقراط من إثبات المبدأ الرئيسي الذي يجب أن تقوم عليه الأخلاق .

بل إن أبعد الفضائل في الظاهر عن أن تكون مرتكزة على العلم ، وهي فضيلة الشجاعة . هي أيضاً تقوم على العلم ، فإن أشجع الناس من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقدم عليه ويعرف ماهي الوسائل التي تؤدي إلى درء هذا الخطر ، حتى فضيلة الشجاعة نفسها تقتضي العلم هي الأخرى . ثم يقول سقراط إنه لما كانت الفضائل كلها مرجعها إلى العلم ، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن كل فضيلة علم : فالتقوى مثلاً هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الله ، والعدالة هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين ، والقناعة أو ضبط النفس هي العلم بما يجب على الإنسان نحو نفسه . وهكذا نجد دائماً أن مرجع الفضيلة العلم ، ولهذا كانت الفضيلة واحدة . وحتى لو اختلفت الأجيال فإن الفضيلة واحدة أيضاً ، لأن ما يحمل الشيء فاضلاً بالنسبة إلى الإنسان في سن الشباب ، هو بعينه ما يجعله فاضلاً بالنسبة إليه في سن الشيخوخة . وهنا يجب أن يلاحظ أن الاختلاف في الحاميين إنما هو اختلاف في التربية والمران ، فعلى الرغم من أن الناس مختلفون من ناحية مقدار استعدادهم للفضائل . فإن هذه الفضائل لا تتحقق بالنسبة للواحد أو الآخر إلا عن طريق المران عليها وتربيتها . فالتربية إذن شيء أساسي في تكوين الفضائل في الإنسان .

فإذا اتفقنا من بيان هذا المبدأ الأصلي الذي تقوم عليه

الأخلاق وهو أن الفضيلة هي العلم ، إلى بيان ماهية هذا العلم أو ماهية الفضيلة ، وجدنا سقراط يحيننا أيضاً بإجابة صورية عامة فيقول إن الفضيلة هي الخير . ولكن ما الخير في نظره ؟ الخير هو ماهية الشيء بوصفه غاية ، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشيء كما هي في طبيعة الشيء ، أى أن المرجع في النهاية إلى الماهية وبالتالي إلى العلم ، ومعنى هذا أن سقراط لم يقل لنا شيئاً يحدد ماهية الخير أو ماهية العلم . والواقع أن سقراط وقف عند هذا الحد في وضعه للأخلاق النظرية العملية . وحينما أراد بعد هذا أن يحدد الفضائل وماهية الأخلاق نجده يتجه ابهامين : فهو أولاً يأخذ بما تواضع الناس على أنه خير ، ومن ناحية أخرى يرجع الفضائل إلى المنفعة .

وعند إكسينوفون نجد سقراط يقول إن الفضيلة هي أن يتبع الإنسان القانون . واقد طبق سقراط هذا عملياً بالنسبة إليه هو نفسه ، فأثر أن يموت على أن ينتهك حرمة القانون . وتبعاً لهذا كان في سيره وفق القانون ينظر إلى الفضيلة بوصفها الفضيلة التي اصطلاح عليها الناس وسجلوها في القانون . ولكننا نرى عند إكسينوفون نفسه أن سقراط حينما كان يريد أن يحدد ماهية الفضائل ، ويبين لماذا كانت القوانين فضائل واجبة الاتباع . كان يرجع انقياس الأخلاق إلى المنفعة . فيقول إن الفضيلة هي ما فيه نفع للإنسان . والرذيلة ما فيه أذى يلحق به : فالعدل محمود لأنه يؤدي إلى منفعة الإنسان . بينما الظلم شر لأنه يؤدي إلى

الإضرار به، وضبط النفس حسن لأنه يؤدي إلى استقلال الإنسان بنفسه وعدم كونه أسيراً لذاته أو عبداً لشهواته، والشجاعة فضيلة لأنها تؤدي إلى ما فيه نفع الإنسان والوطن، بينما الجبن يؤدي إلى الإضرار بكليهما. وهكذا نجد باستمرار أن المقياس الأخلاقي عنده هو المنفعة، وهذه المنفعة فردية خالصة تختص بكل إنسان على حدة: فما يبدو للفرد الواحد أنه خير فهو الخير، وما يبدو للفرد الآخر أنه شر فهو شر، بل إن الشيء الواحد قد يظهر للفرد الواحد في قرتين مختلفتين على أنه خير وشر معاً. فليس هناك إذن خير مطلق أو شر مطلق. وفي هذا كان سقراط في الواقع قريب الشبه جداً من السوفسطائيين، لأن الأخلاق السوفسطائية إنما تقوم على هذا ليس غير. ومرجع الاختلاف بين الأخلاق السوفسطائية والأخلاق السقراطية هو أن الأخيرة إذا كانت تقول بالنفع، فهي إنما تعني بهذا النفع، السعادة التي تعود على المجموع بينما الأولى، وهي الأخلاق السوفسطائية، لا تقصد من وراء هذا النفع إلا أن يسيطر الإنسان على الآخرين. فالنباية إذن بالنسبة لسقراط هي سيادة المجموع، بينما هي بالنسبة للسوفسطائيين سيادة الفرد على المجموع.

والأخلاق السقراطية تختلف من ناحية أخرى عن الأخلاق السوفسطائية في أن الوسيلة انودية إليها مختلفة عن الوسيلة التي تؤدي إلى تحقيق الأخيرة، وآية ذلك أن هذه الوسيلة عند السوفسطائيين هي الخطابة، بينما الوسيلة عند سقراط هي

الديالكتيك ويضاف إلى هذا أن النتيجة التي يعمل إليها الإنسان مختلفة في كلتا النزعتين : النزعة السقراطية ، والنزعة السوفسطائية . إذ الأولى تؤدي إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، على حين أن الثانية تؤدي إلى البراعة والمهارة فحسب . فذلك إذن هي الفروق الرئيسية التي يمكن أن نضعها بين الأخلاق السقراطية والأخلاق السوفسطائية .

يبدو أن تصوير الأخلاق السقراطية بوصفها أخلاقاً نفعية أو أخلاقاً تطلب السعادة ، إنما نجده عند إكسينوفون فحسب . أما عند أفلاطون فإننا نرى ، على العكس ، أن المعيار الأخلاق الذي اتخذه سقراط هو السمو الروحي . فسقراط ، كما صور ، لنا أفلاطون ، يقول إن الخير أو الفضيلة سعة للروح ، بينما الشر أو الرذيلة مرض لها ، ولهذا يجب أن تقاس الأعمال حسب كونها مؤدية لتحقيق هذه الغاية : غاية السمو الروحي . وهذا نرى من الواجب علينا أن نبين على أي من هاتين الروايتين يمكن أن نعتمد في بياتنا الأخلاق السقراطية . فنلاحظ أولاً أنه فيما يخص برواية إكسينوفون فإنه لا يمكننا أبداً شك في هذه الرواية ، لأنه إذا كان يدّعي على إكسينوفون — كما سبق لنا القول — أن لم يفهم مذهب أستاذه سقراط فهماً جيداً ، فليس من شك في أن هذا لا يمكن أن نطبقه على ما نحن بصدده الآن . فليس في وسعنا إذن أن نقول إن إكسينوفون لم يستطع أن يفهم أخلاق سقراط إلا على هذا الاعتبار فحسب وكل ما يصح

ان نذكر في هذا الصدد هو أن إكسينوفون قد نسب إلى سقراط هذه الأخلاق ، وأن هذه النسبة صحيحة ، دون ان يكون معنى ذلك أن الأخلاق السقراطية تقتصر على هذا .

أما رواية أفلاطون فلا يمكن أن نشك فيها على عللتها . بل إن هذه الرواية صادقة في كثير من أجزائها وخاصة في المحاورات التي كتبت بعد موت سقراط بأمدة قليل ، ولهذا لانستطيع أن نعد محاورات أفلاطون مختلفة اختلافاً كبيراً عن مذهب سقراط وأقواله ، وبالتالي لايجوز لنا أن نشك فيها شكاً تاماً ، بل يجب أن نأخذ بها أيضاً إلى جانب الرواية الأولى . وهنا نعرضنا لصعوبة أخرى يلزم إيجاد حل لها . تلك الصعوبة (أو المشكلة) هي : كيف يتفق أن يقول سقراط بهذين القولين المتعارضين ؟ فهو من ناحية — حسبما يرويهِ إكسينوفون — يقول إن الأخلاق مرجعها

المنفعة المادية بوجه عام ، بينما هو يرى — كما يصورنا أفلاطون — أن الأخلاق يلزم أن تتجه إلى السمو الروحي بصرف النظر عن جلب أية لذة أو دفع أي ألم . وإذن فقد اختلفت هاتان الوجهتان اختلافاً كبيراً ، وعلينا أن نحاول التوفيق بينهما أو أن نجد حلاً لهذه المشكلة . هنا نرى قسراً (هـ) يقول إن الأخلاق السقراطية كانت لها هاتان التاحيتان المتعارضتان ، ولا يجب أن نتخذ من هذا التعارض وسيلة لرفض إحدى وجهتي النظر هاتين ، فثل هذا قد حدث لغير سقراط ، إذ قد تناقض كثير من الفلاسفة الأخلاقيين مع أنفسهم . ومثال هذا ما نراه عند كنت : فقد قال أولاً بعبداً

صوري في مذهبه الاخلاق ، وهو الواجب . والواجب عنده أمر مطلق ليس مشروطاً بشرط من الشروط ، أى أن هذا الواجب لا يتوقف على إيجاد لذة أو دفع ألم . وعلى العموم ليس هذا الواجب ، الذى هو صيغة صورية لحسب ، معتمداً في تكوينه أو تحديده على أى شئ . تجريبي . ولكن كنت حينما أراد بعد هذا أن يحدد ماهية هذا الواجب . التجزأ إلى الأشياء التجريبية ، فقال في القاعدة الأولى من القواعد التى وضعها لتحديد ماهية الواجب : « افعل دائماً بطريقة يمكن معها أن يكون مبدأ فعلك صالحاً لأن يكون مبدأ عاماً . . وتبعاً لهذا فإنه حين أراد أن يحدد ماهية الواجب وقع في نفس المحذور الذى أراد أن يتخذ من منه فى بادى الامر . ألا وهو أن يجعل الواجب شيئاً خالصاً أى مستمداً من العقل وحده وليس مستمداً من التجربة . مثل هذا التناقض الذى وقع فيه كنت لا يمكن أن يسمح لنا بأن نرفض أحد هذين القولين اللذين قال بهما ، إذ مما لا شك فيه إطلاقاً أنه قال فى كتبه بهذين القولين معاً ، فلا يخول لنا إذن هذا التناقض أن ننتفى فقياً تاريخياً أحد هذين القولين المتناقضين وكذلك الحال بالنسبة إلى سقراط . لا يمكن أن نتخذ من التناقض الذى وقع فيه وسيلة لنفى أحد هذين القولين اللذين ذكرنا عنه . ومن ثم فإنه من الممكن أن يكون قد قال بالقولين معاً ، فجعل الاخلاق أولاً سمواً روحياً قد صرف النظر فيه عن المنفعة ، وإلى جانب هذا قال إن المنفعة هى أصل التقويم الاخلاقى

ويؤيد هذا أيضاً أن المدارس السقراطية ما كان لها أن تقول بمبدأ اللذة لو لم توجد بذور هذا المبدأ عند أستاذها سقراط، فإن رجلاً مثل أرسطس لا يمكن أن يقول بمبدأ اللذة إلا إذا كان قد عرف من قبل عن أستاذه أن معيار الاخلاق هو اللذة أو المنفعة . كما أن هذا يؤيد أيضاً رواية إكسينوفون ويبرر ألا ترفض هذه الرواية إطلاقاً ، لأننا إذا اتهمنا إكسينوفون بأنه لم يحسن فهم مذهب سقراط أستاذه ، لأن عقلية لم تكن عقلية ممتازة ، فإنه ليس في وسعنا أن نطبق هذا القول على أرسطس لأن أرسطس كان ، إلى جانب أفلاطون وإقليدس الميغاري ، العقلية الممتازة الكبيرة في المدرسة السقراطية . وعلى ذلك إذا سلمنا بأنه لم يكن لأرسطس أن يقول باللذة لو لم يكن قد وجد بذور مذهب هذا عند أستاذه ، فإن هذا يؤيد وجوب الأخذ برواية إكسينوفون . والخلاصة أن الاخلاق السقراطية فيها هاتان الناحيتان المتعارضتان ؛ وستكون مهمة أفلاطون وأرسطو من بعد أن يمحوا هذا التناقض الذي وقع فيه أستاذهما .

فإذا ما انتقلنا من هذا إلى بيان جزئيات هذه الاخلاق السقراطية ، وجدناها ترجع إلى أقوال قديمة خاصة بمسائل رئيسية ثلاث : الاولى مسألة الفرد ، والثانية مسألة الصداقة ، والثالثة مسألة المجموع .

مسألة الفرد : كان سقراط يطلب إلى الفرد كفاية له في الحياة أن يكون مكثفياً بذاته ، وألا يكون عبداً لشيء آخر ؛

واكتفاؤه بذاته معناه القناعة ، فالقناعة يجب أن تكون إذن الفضيلة الرئيسية التي ينبغي للفرد أن يتحلى بها . إلا أنه يجب ألا يفهم من هذه القناعة أنها الزهد ، فإن سقراط كان يأخذ بحظه من اللذات وكان يبحث الآخرين أيضاً على الأخذ بحظهم منها ، وإنما المطلوب أن تكون هذه اللذات معتدلة فلا يكون الإنسان أسير شهواته . وقد كان سقراط في كل أحواله ضابطاً لنفسه ، صافي الذهن ، لم يخرج منه اللذات عن طوره وتفكيره المستقيم . فالمنشود من الفرد إذن الاعتدال وضبط النفس .

المهرق : إلا أنه ليس معنى هذا أن ينعكس الإنسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ، ويستقل بذاته استقلالاً تاماً . بل لابد له أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين ، وهذا الاتصال هو الصداقة . والصداقة كانت شيئاً ضرورياً بالنسبة إلى سقراط ، تبعاً لنظرياته في العلم ، لأنه مادام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار ، أي باجتماع الناس للمحاورة ، فهو يتم تبعاً لهذا بالصداقة ، وهذه الصداقة تستلزم الحب . وهذا الحب كما تصوره سقراط - يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والاتفاف بما يقدمه هؤلاء ، فهو من جانبين لامن جانب واحد . وبهذا ارتفع سقراط بفكرة الحب إلى درجة لم تكن معروفة كثيراً عند اليونانيين . ولكنه في فكرة الزواج أو الصلة بين الرجل والمرأة لم يرفع إلى هذه الدرجة ، بل عد الزواج وسيلة المادية لحسب ، ولو أنه مع ذلك كان ينظر

إلى المرأة على أنها مثيلة الرجل في كل شيء . وكان بهذا أيضاً مخالفاً لما هو شائع عند اليونان من وضع المرأة في مرتبة أحط كثيراً من مرتبة الرجل . والواقع أن فكرة سقراط عن الزواج هذه كان مصدرها أنه شغل بصدقة الأصدقاء فجعلها الأساس . ونظر إلى صلة الزواج على أنها مسألة ثانوية فعدّها وسيلة للنيل لحب .

المجموع : كان سقراط يطالب بأن يؤدي كل إنسان واجبه نحو الدولة ، وقد رأينا من قبل كيف أنه نظر إلى إطاعة القوانين على أنها مقياس الفضيلة ، ولم يكن يأمر فقط بإطاعة القوانين . بل يطالب أيضاً أن يؤدي كل إنسان واجبه نحو الدولة إيجابياً ، فيشارك في كل ما تتطلبه منه . إلا أنه يلاحظ أن سقراط لم يكن يطلب من الحكام أن يكونوا كالحكّومين ولم يكن يعتقد في الديمقراطية ، فهو يقول إن الاقتراح أو التصويت العام لا يمكن أن يكون وسيلة للحكم بمعناه الصحيح لأن الحكم الحقيقي مصدره العلم الصحيح ، وهذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبة للعلماء أو الحكماء ، فلن يكون الحكم صحيحاً ، لا بد أن يقوم على أكتاف الحكماء والعلماء . ومن هنا كان سقراط معارضا لطبيعة الروح اليونانية : فبينما كانت الحياة اليونانية تتطلب من الناس أن يأخذوا بحظهم جميعاً من السياسة والتصويت العام ، رأى أنها تطالب بديمقراطية ، كان سقراط على العكس يطالب بأستقراطية هي أريستقراطية العقلاء ؛ وبينما كان الدم أو النسب هو الفضيلة الرئيسية

في السياسي ، كان سقراط يطلب من انثياسى صفة رئيسية فيه أن يكون قنياً ، أى أن يكون خبيراً بوسائل الحكم الصحيح ، أعنى أن يكون عالماً في آخر الأمر .

وبهذا أتى سقراط بمبدأ آخر مختلف كل الاختلاف عن المبدأ الذى قامت عليه نظم الحكم في أثينا وفي بلاد اليونان عامة حتى ذلك الحين ، وهو المبدأ الذى سيقم على أساسه أفلاطون مذهباً جديداً في السياسة مختلفاً كل الاختلاف عما ألفه اليونانيون ؛ ولم يقتصر اختلاف سقراط مع اليونانيين على هذا الحسب ، بل تعداه إلى نظراته في العمل ، فإن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأعمال والحرف على أنها مهارة وغير لائقة بالمواطن الحر وغير جديرة إلا بالعبيد ، وعلى العكس من ذلك جاء سقراط فقال إن العمل يجب أن يكون أساس الفضائل بين الناس ، فرفع من شأن العمل وجعله الأساس في تفضيل الناس بعضهم على بعض ، وهذا يمكن ان يستخلص ايضاً من مبدئه الرئيسى ، مبدأ أن الفضيلة هي العلم والعالم لا يأتي إلا بالعمل ، فالمرجع في النهاية إذن إلى العمل .

وهاهنا نقطة أخيرة اختلف بها سقراط عن اليونانيين ، ولو أن هذه النقطة ليست واضحة كل الوضوح ، ذلك أن كسينوفون يذكر لنا أن سقراط كان يطلب أن يفعل الإنسان الشر بالنسبة للأعداء ، وتلك كانت شائعة لدى اليونان ، ولكن أفلاطون ، على العكس من ذلك ، يذكر لنا أن سقراط كان يطالب بالألا يفصل

الإنسان الشر ، مهما كان ، وبالنسبة إلى أى إنسان كائناً من كان .
 حتى لو كان هذا الإنسان عدواً . وعلى كل حال فلا نستطيع أن
 نحدد ماهو الصحيح من هاتين الروايتين . لكن يلاحظ بوجه
 عام أنه من المحتمل أن يكون سقراط قد قال أيضاً بهذا القول ،
 وكان في هذا أيضاً من ناحية الأخلاق معارضاً للروح اليونانية
 التي كانت سائدة حتى ذلك العصر .

الفلسفة الطبيعية والإلهيات

نحن نكن سقراط لم يوجه نظره إلى العالم الطبيعي ، ولئن كان قد حمل على الفلسفة الطبيعية كلها ، فإنه ما كان له مع ذلك أن يفضل الطبيعة الخارجية إغغالا تاماً على الأقل فيما له صلة بالإنسان . وهنا يذكر عن سقراط إنه قال بوجود الغائية في الطبيعة بمعنى أن كل شيء مرتب نحو غاية . إلا أنه يجب ألا نفهم هذا الكلام على إطلاقه ، بل ينبغي أن نحدده . ذلك أن الغائية هنا ليس المقصود بها أن كل الأشياء مرتبة فيما بينها وبين بعض نحو تحقيق غايات معينة وأن كل شيء مرتبط بالآخر ، ولا وجود له أولاً يمكنه أن يؤدي وظيفته إلا بالآخر ، وإنما تصور سقراط هذه الغائية الموجودة في الطبيعة تصوراً ساذجاً ؛ أن جعلها غاية متجهة نحو الإنسان لحسب ، بمعنى أن الغائية هنا هي أن الأشياء الموجودة في الطبيعة الخارجية قد رتب من أجل تحقيق وغبات الإنسان وغاياته ولما كانت الغائية تستلزم بدورها علة مدبرة فقد قال إن هذه الغائية تستلزم من ورائها وجود عقل مدبر ، ففي الطبيعة إذن عقل مدبر . وعلى هذا وصل إلى إدراك حقيقة عقلية تهيمن على الكون . وهذا يقضى بنا إلى الحديث عن الإلهيات عنده .

فلاحظ أولاً أن سقراط في إلهياته يتابع من ناحية ، الدين الطبيعي ، ومن ناحية أخرى يحاول أن يخرج عن هذا الدين إلى

فكرة سامية عن الألوهية . فهو يؤمن بوجود عدة آلهة . وهؤلاء الآلهة هم آلهة اليونان المعروفون ، فكان سقراط إذن مشركاً ، وينسب سقراط إلى هؤلاء الآلهة العناية ، لأنه يرى في الوحي دليلاً على العناية الإلهية . وقد كان يؤمن بالوحي كما آمن بالدين الشعبي . إلا أنه كان يميل مع ذلك ، وكانت الروح اليونانية كلها تميل أيضاً ، إلى جعل إله فوق الآلهة كلها ، فعقولهم بعدة آلهة رتبوا هؤلاء الآلهة وجعلوا عليهم إلهاً واحداً هو زيوس . وقد جارى سقراط الدين الشعبي في هذا الميل ، بل وارتفع به إلى درجة شعورية واضحة . فقال بأن ثمة صانعاً ومدبراً فوق الآلهة ، وأن بقية الآلهة ليست غير الأدوات التي بها يحدث هذا المدبر الصانع الوجود— فهناك إذن شيء من الميل إلى التوحيد في هذا المذهب . وهو يتصور الله على هذا الأساس بوصفه مهيمناً على الكل كتصوره للنفس الإنسانية في داخل الجسم ، فكما تسيطر النفس على الجسم ، يسيطر الله المدبر على الكون ، ومن هنا نجد أنه ينسب إلى الله تبساً لهذا التشبيه صفات : عدم المادية ، والعلم ، والحضرة في كل مكان ، والقدرة المطلقة . فكما أن النفس تؤثر في الجسم وتوجهه وتسيره دون أن تكون ظاهرة محسوسة ، كذلك الحال في الله : يدير الكون ويسيره دون أن يكون محسوساً ظاهراً ؛ ومرجع هذه الصفة على كل حال هو القول بأن الله رוחي غير مادي . وكما أن النفس تحرك الجسم عن طريق العلم الذي هو سابق على القدرة والإرادة ، كذلك الحال بالنسبة إلى

الله : يعلم كل الأشياء . وكما أن النفس حاضرة في كل مكان في الجسم ، كذلك الله حال في كل مكان ، دون أن يكون محدوداً بمكان . وكما أن النفس قادرة على إحداث كل الحركات والأفعال التي تصدر عن الجسم ، كذلك الله قادر على كل شيء في الوجود ، فنسب إليه إذن القدرة . إلا أن سقراط لم يستطع أن يتوسع في هذه الصفات ، بل ذكرها عرضاً وبشكل غامض عام .

وعلى وجه المموم ، يلاحظ أن فكرة سقراط عن الألوهية كانت غير مرتفعة ارتفاعاً يتناسب مع ارتفاع نظريته في الأخلاق أو في الفلسفة بوجه عام .

فاخر النفس : ليس معروفاً عن سقراط أنه قال بخلود النفس في وضوح أو أنه برهن على هذا الخلود . بل إن لدينا ، على العكس من ذلك ، بعض الروايات التي تنسب إليه أنه يقول بما يعضاد ذلك ، أو هي على الأقل تذكر أنه لا يؤكد (١) .

مقدمة المصادر

من هذا كله نستطيع أن نقين إلى أى حد كانت مصادرنا صحيحة في عرضنا لمذهب سقراط : فنشاهد بوجه عام أن الاتفاق بين المصدرين وهما أفلاطون وإكسينوفون - موجود في الجوهر ، وإن اختلف الاثنان بعد هذا في عرض المسائل الجزئية ، وفي بيان مضمون المسائل . فهما يتفقان - ويتفق معهما أرسطو - في القول بأن سقراط قال إن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات ، وفي جعل الفضيلة هي العلم ، وفي جعل منهج البحث المنهج الديالكتيكي . وتلك هي النقط الرئيسية في فلسفة سقراط . أما الاختلاف بعد هذا فيرجع من ناحية بالنسبة إلى إكسينوفون في أنه لم يستطع أن يفهم كل الفهم بعض المسائل النظرية في فلسفة سقراط . فصورها أحياءاً تصورياً عاماً كأن يسلب الكثير من هذه النظريات قيمتها العملية الحقيقية . ومن ناحية أخرى ترى أفلاطون قد زاد على مذهب أستاذه فلم يذكر لنا بوضوح إلى أى حد يجب أن نفرق بين مذهبه هو ، والمذهب الذي يقوله على أساس سقراط . ففي بحثنا لفلسفة سقراط ينبغي إذن أن نأخذ بكلتا الروايتين المتقدمتين ، وأن نهمل إحداهما مطلقاً . واثن كان اشيلروماخر قد قال إنه من غير الممكن أن يكون سقراط هذا الذي صورته إكسينوفون ، لأن أهمية سقراط التاريخية ستكون غير

مفهومه إذن ، فإن علينا أن ننظر إلى سقراط على أساس أن أهميته التاريخية في هذه الروح الجديدة التي أدخلها في الفلسفة ، وفي المنهج الذي قال به ، وفي جعله وجود الماهيات أسمى من الوجود الخارجي الطبيعي . وهذه الأشياء هي التي أثرت تأثيراً كبيراً في أتباعه وفي مواطنيه عامة ، وبدأت لهم أنها تمثل نزعة جديدة مختلفة كل الاختلاف عن النزعة التي كانت سائدة في التفكير اليوناني حتى ذلك الحين . ولما كنا — كما سبق أن أوضحنا — قد رأينا هذه الصفات التي كان بها سقراط ما كان ، عند كل من إكسينوفون وأفلاطون ، فلا محل إذن لما يقوله اشليز ماخر . ومن ثم لم يكن محققاً كل الحق حينما أراد أن يرفض رواية إكسينوفون رفضاً تاماً على أساس أن هذه الرواية لا يمكن أن تفسر لنا الأهمية الكبرى التي كانت لسقراط سواء في الفلسفة اليونانية إبان عصره وفي العصور التالية .

والواقع ، أن هذا يكون مفهوماً أكثر لو نظرنا إلى أن هذه المسائل عينها هي التي جمعت للسوفسطائيين أهمية كبرى في هذا العصر . وهذا يدعونا إلى التحدث الآن عن الصلة بين سقراط وبين السوفسطائيين . فنلاحظ أولاً أنه إذا كان المقصود بالسوفسطائي من يعلم الناس ويقوم بحجة التريية ، فإن سقراط يكون إذن سوفسطائياً ، وسوفسطائياً من الطراز الأول . وإذا كان المقصود بالسوفسطائي من يقول بعدة أقوال فلسفية معينة ، وهي تلك التي عرضناها من قبل ، فإن المشاهد أن السوفسطائيين كانوا مختلفين

في هذه الأقوال إختلافاً كبيراً فيما بينهم وبين بعض . فإذا قلنا إذن عن سقراط إنه سوفسطائي ، فعنى هذا أنه قال بآراء مخالفة في روحها للسوفسطائية ، وهذه الروح التي تجمع بين سقراط وبين السوفسطائيين هي روح الإنصراف عن الأبحاث الطبيعية إلى الإنسان . فالنزعة الإنسانية بوجه عام هي الجامع بين سقراط والسوفسطائيين . كما أن الرغبة في تربية الناس وفي وضع الأخلاق كانت موجودة لدى سقراط والسوفسطائيين ، وكل ما هنالك من فارق أن السوفسطائية قد جاءت أسبق قليلاً من ناحية التاريخ عن سقراط ، وكان أربابها ، أي السوفسطائيون ، البادئين بالحركة الجديدة التي كانت ثورة على الفلسفة القديمة كلها . فلم يكن سقراط إذن إلا سائراً في نفس الاتجاه الذي سار فيه السوفسطائيون . وكل ما يوجد من إختلاف بين الاثنين هو أن سقراط قد بدأ فعلاً بتكوين فلسفة جديدة على أساس التيارات الروحية التي أراد أن يدخلها معارضاً بها تلك التيارات التي كانت سائدة حتى ذلك الحين . ومن ثم فالإختلاف ليس إختلافاً من ناحية التضاد وإنما هو إختلاف فقط في المرحلة التي وصل إليها كل في الطريق الجديد الذي أراد أن يخطه .

مهبر سقراط استمر سقراط يعلم في أثينا . حتى إذا ما أوقف عام ٣٩٩ جاءه بعض أعدائه فاتهموه بأنه يذكر الآلهة الشعبية أولاً ، وأنه يفسد عقول الشباب ثانياً . وكان رئيس هذا الاتهام مليثوبس ، وانضم إليه فيه رجال آخرون . وانتهى بأن حكم علي

سقراط بتجرع السم قتوفى بهذه الوسيلة .

فاذا بحثنا الآن في قائمة الاتهام التي وجهت إلى سقراط ، وجدنا أولاً أن الأسباب الدافعة إليه غير واضحة ، ومتعددة . هي غير واضحة لأن تلاميذ سقراط ينسبون الدافع لهذا الإتهام إلى خصومة شخصية بين هؤلاء الذين اتهموه وبين سقراط ، وهم يؤكدون أن مليتوس هو الذي دفع أرسطوفان إلى إتهام مسرحية « السحب » ، وأن أنيتوس ، وهو المدعى الثاني ، كان على صلة بالسوفسطائيين ، وأن هذا الإتهام الموجه إلى سقراط كان الدافع إليه هم السوفسطائيين ؛ ولكن هذا الرأي غير صحيح : أولاً لأن مليتوس كان شاباً صغيراً ؛ حيناً مثلت رواية « السحب » ، فكيف تسنى له إذن ، وهو في سن صغيرة جداً ، أن يكون هو الحاث لأرسطوفان على إنجاز هذه المسرحية ؟ هذا إلى أنه ليس من المعقول مطلقاً أن يكون السوفسطائيون هم الذين دفعوا أنيتوس إلى إتهام سقراط ، لأن السوفسطائيين أنفسهم قد لاقوا من العنت في ذلك الوقت نفس ما لاقاه ، وكانوا آسفين كل الأسف على هذا الإتهام ، لأن الواقع أن سقراط والسوفسطائيين كما رأينا كانوا مشتركين في الروح العامة التي أملت فلسفة كليهما .

فاذا كانت هناك أسباب شخصية إذن دفعت هؤلاء المدعين إلى إتهامه ، فهذه الأسباب ليست تلك التي ذكروها . وإنما هذه الأسباب الشخصية — إن كان ثمة أسباب شخصية — ترجع إلى أن سقراط كان قد حمل حملة شديدة على معارف

الناس فكان يثبت لكل جهله ، وخصوصاً العظام ، إذ لم يكن يتورع عن الوصول عن طريق البرهان إلى إثبات أن هؤلاء السادة جهلة . وليس أشد أثراً في نفس الإنسان من أن يتهم بالجهل . فكان من الواضح أن يكون الكثير من الناس قد حلوا علا شديداً في نفوسهم ضد سقراط ، وكان هذا الغل غير مقتصر على العاديين غصب ، بل امتد إلى الممتازين ، فكانت الخصومة ضد سقراط خصومة قوية عنيفة . كما أن الأسباب التي دفعت إلى الاتهام عديدة . فالناس يذكرون أولاً أن الدافع الأصلي أو الوحيد إلى الاتهام هو أن سقراط أفسد عقول الشباب من الناحية السياسية ، وكان العلة في قيام الديكتاتورية الطاغية مثل ديكتاتورية ألقبيادس ، أو في قيام الديمقراطية ، أي حكم العامة ، كما هي الحال بالنسبة إلى إقريطياس ، وكان هذان تلميذين لسقراط ، فأنوبه من إثم يسأل عنه سقراط . وكانت الرجعية قد بدأت فلوها تتجمع وتتحد ضد الأوليفركية وضد الديمقراطية ، وأرادت أن تعيد الديمقراطية ، وانتصرت هذه الرجعية بعد سقوط حكومة الثلاثين ، فلما انتصرت — وذلك بعد الهزيمة في حرب البلوبنيز — سادت على تلك السنة الخالدة في سياسة العالم كله منذ أول التاريخ حتى الآن ، سنة اتهام الذين كانوا في الحكم لآخر مرة ، بأنهم كانوا السبب في الهزيمة . وعلى هذا نسب إلى تلاميذ سقراط هؤلاء أنهم كانوا السبب في الهزيمة . ونسب إلى المبادئ التي بثها سقراط في نفوس تلاميذه أنها

كانت العلة في هذه الجريمة . ومن هنا كان من الطبيعي أن يتجه التحقيق إلى اتهام سقراط نفسه بوصفه المفسد أو العلة في إفساد هؤلاء الشباب الذين أفسدوا ، في نظرهم ، نظم الحكم .

إلا أنه يجب ألا نأخذ هذا القول على علاته فنحسب السبب السياسي السبب الوحيد ، بل يجب أن يضاف إلى ذلك وأرسطو فأنه حجة كبيرة في هذا الصدد - أن سقراط لم يؤمن بالعقائد الشعبية وآلهة الشعب ، أو على الأقل هذا ما فهمه الأثينيون في ذلك الحين ؛ كما أن سقراط من ناحية أخرى قد أفسد الشباب بالأفكار الجديدة الجريئة التي قال بها . ولئن كان الكثير من هذه الأفكار يرجع إلى النهاية إلى نظرة جديدة في السياسة ، فإنه يلاحظ أنها بوصفها أفكاراً فلسفية جديدة كانت مصدر خطر كبير على الديمقراطية ، وقد رأينا من قبل كيف أنه حمل على الإقتراع والتصويت العام ، ونادى بأرستقراطية عقلية . - والحق أننا إذا أردنا أن نلخص تلخيصاً عاماً الأسباب التي دفعت إلى الاتهام قلنا إنها أسباب سياسية ، وهذه الأسباب السياسية تند الأساس في الاتهام . والحق أن الديمقراطية قد شعرت بأنها على وشك نهايتها وأن من الواجب عليها - مع أن أول ما تقتضيه هو حرية الفكر - أن تحمي نفسها من علة وجودها ، أي وهي صاحبة حرية الفكر أن تحمي نفسها من حرورية الفكر . إذ أن هذه الحرية الفكرية الجديدة قد طالبت بالأرستقراطية . وقد بدأت عناصر الرجعية تلعب أخطر دور في حياة أثينا في ذلك الوقت . وهذه الرجعية وجمعية أرستقراطية من

حيث الدم ، فكانت بذلك معارضة أشد التعارض لأرستقراطية جديدة ، تقوم على الفكر لا على الدم . فكأن موت سقراط كان نتيجة طبيعية إذن الروح الجديدة التي أراد أن يبثها في الفكر اليوناني ، وكان موته فداء قدمه لكي تستطيع المبادئ التي نادى بها أن تأخذ طريقها إلى جميع الناس ، وأن تصبح المبادئ الأساسية الخالدة التي ستسير عليها الإنسانية حتى هذا الحين .

أفلاطون

حياة أفلاطون

نستطيع أن نقسم تاريخ حياة أفلاطون كتنقيصنا لتاريخ حياة أى فيلسوف كانت حياته وفكره ييران بإطراد من حيث الزمان ومن حيث التطور . ففى رسمنا إذن أن نستخدم تلك الصورة الإجمالية التى أشرنا إليها من قبل ، والتى اعتاد المؤرخون المحدثون من الألمان أن يستخدموها فى دراستهم لحياة وفكر أى فيلسوف من هذا النوع ، وإن كانوا قد امتدوا بهذه الصورة الإجمالية إلى فلاسفة من طراز مخالف للطراز الأول ، طراز يبدو لأول وهلة أن فكر صاحبه غير مرتبط بحياته ، وإنما هو فكر فوق الزمان لا يخضع لعوامل التطور ، كما هى الحال بالنسبة إلى أرسطو .

علينا إذن أن نقسم حياة أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول هو عهد الطلب ، وقد امتد هذا العهد منذ نشأة أفلاطون صبيًا حتى موت سقراط ، أى إلى حوالى سنة ٣٩٩ ق.م ؛ والطور الثانى هو الذى يبدأ بعد موت سقراط وينتهى بتكوين الأكاديمية ، وكان ذلك وسنه الأربعون . وصفا يسمى طور التنقل ؛ وأخيرا يأتى الطور الثالث ، طور الأستاذية . وهو الطور الذى سار من ابتداء عهد الأكاديمية إلى موته سنة ٣٤٨ - سنة ٣٤٧ . أما الطور الآون فالمعلومات عنه ضئيلة تافهة أكثرها مذكرك فيه ، أثر الخيان والصنعة فيه أكبر بكثير من أثر الواقع

والتاريخ . فهم يذكرون أن أفلاطون قد ولد سنة ٤٢٨ - ٢٧ ، وبعضهم يجعل مولده سنة ٤٢٩ ، وعلى كل حال فإن تحديد هذا التاريخ مرتبط في ذهنهم دائماً بعدد السنوات التي يلد لكل مؤرخ أن ينسبها إلى أفلاطون . فهؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا سنة عدداً مستديراً يقولون إن سنة كانت ثمانين ، وهؤلاء الذين يحسبون هذه السن على أساس اعتبارات خاصة بالعدد يجعلون سنة إحدى وثمانين ، لأن هذا العدد هو مربع لمربع أول عدد فردى . كذلك الحال في اليوم الذي ولد فيه ، يختلف المؤرخون : لأن منهم من يريد أن يجعل هذا المولد مرتبطاً بحادث بالذات من شأنه أن يجعل هذا المولد مولداً سعيداً ، ومن هذه الروايات ، الرواية التي تجعل مولده في السابع من شهر مايو وهو يوم العيد السنوى لأبولون . كذلك الحال ليس من المحدد بالضبط متى توفي أفلاطون وإن كان التوكيد هنا في درجة أكبر منه بالنسبة إلى ميلاده ، كما هو طبيعي . فهم يذكرون - وهذا أدرج الآراء - أنه توفي في سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ . ولكن يمكن أن يقال على كل حال وعلى وجه التقريب أن مولد أفلاطون كان في الثلاث أو الأربع سنوات الأولى من حرب البلوينز ، وإن وفاته كانت قبل عشر سنوات من الموقعة المشهورة التي انتصر فيها فيليب المقدوني على الآثينيين والتي أصبحت بعدها أثينا دولة تابعة للدولة المقدونية ، إذ فقدت نهائياً كل استقلالها .

فإذا انتقلنا من تاريخ الميلاد والوفاة إلى الأسرة التي نشأ فيها

وجدنا تضارب الآراء أو الروايات على النحو السابق واضحاً هنا أيضاً . فالبعض — وهم الأكثرية — يحاولون أن ينسبوه إلى الالهة ، وهم من أجل هذا يقولون إنه ولد أرسطون ، وأرسطون هذا يرجع في ختام الأصلاب إلى الإله بوزيتون إله البحر ، أما من ناحية الأم أفريقطوني، فإن أفلاطون ينتسب أيضاً إلى أسرة عريقة وإن لم تكن كالأسرة الأبوية من ناحية قدر الجدد ، وذلك لأن أفريقطوني هي ابنة أفريطياس ، وأفريطياس هذا حفيد لرجل آخر اسمه أفريطياس أيضاً ، وهذا الأخير كان من خلف درويد الذي كان صديقاً لاصولون المشرع المشهور . فكانت أفريقطوني هذه من أسرة نبيلة، وكان أولاد عمها أفريطياس وخرميدس . أما أفريطياس فكان أحد الثلاثين الذين حكموا أثينا حكم طغيان بفضل أسبرطة ، حينما انتصرت هذه نهائياً على أثينا في حرب البلوبنيز سنة ٤٠٤ . أما خرميدس فكان أحد المندوبين الذين عينهم الثلاثون في بيرييه — وقد كان لأفلاطون أخوان هما أديمينتس وأغولفون يكبرانه . وهما يظهران في محاورات أفلاطون . وبعد وفاة أرسطون تزوجت أمه مرة أخرى . وجاء من هذا الزواج أتيغفون الذي يروي محاوره برمنيدس . وعلى كل حال فالمهم في هذا كله أن أفلاطون قد نشأ نشأة أرستقراطية من أسرة نبيلة عريقة في الجدد . فكانت تربيته تبعاً لهذا تربية النبلاء . وتربية النبلاء في ذلك العهد كانت تتجه خصوصاً إلى الفروسية . وإلى شيء من المعلومات العامة التي يتلقاها الشاب عن طريق المعلمين المشتتهين في أثينا . وعلى

رأس هؤلاء السوفسطائيون .

ويذكرون من الناحية السكوية الفلسفي أن أفلاطون اتصل
أول ما اتصل بأحد أنصار الفلسفة الهيرقليطية وهو أقراطيلوس .
إلا أن هذه الرواية أغلب الظن أن أصحابها قد قصدوا منها أن
يبينوا لماذا حاول أفلاطون أن يخفف قليلاً من حدة مذهب سقراط
الخاص بثبات الماهيات . وعلى كل حال فليست هذه الرواية بالرواية
المؤكدة تمام التأكيد . وهنا تأتي إلى المسألة الرئيسية وهي اتصال
أفلاطون بسقراط . فترى بعض الرواة يذكر أن اتصال أفلاطون
بسقراط كان وأفلاطون في سن العشرين . إلا أن هذا الرأي قد
لا يكون صحيحاً كل الصحة ، وقد يكون من الممكن أن أفلاطون
اتصل بسقراط قبل هذا العهد ، خصوصاً إذا كان من المحتمل جداً
-- إن لم يكن من المؤكد -- أن يكون إخوة أفلاطون قد تابعوا
دروس سقراط ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن
أفلاطون يذكر لنا صراحة في محاوره ، ليزيس ، أن أطفالاً صغيراً
كانوا يحضرون محاضرات سقراط . فليس ما يمنع إذن من أن
يكون أفلاطون قد تابع سقراط قبل سن العشرين . وعلى كل
حال فالهم الآن أن نسأل : لأي سبب أو لأي دافع اتجه أفلاطون
إلى متابعة سقراط والاختذ عنده ؟ أكبر الظن أن أفلاطون
قد حاول أن يجد عنده أولاً تلك التربية التي يطلبها كل
أرسقراطي . وهي التربية التي تؤهل المواطن ، وخصوصاً
الأرسقراطي ، لأن يكون يوماً ما من أولي الأمر وقائماً على

شئون الدولة . يضاف إلى هذا أن أفلاطون قد أراد أيضاً أن يحدد عند سقراط تعاليم عن الدولة ومناهية العدالة . لأنه كان يرى أن العدالة وتحقق العدالة هما المهمة الرئيسية بالنسبة إلى الدولة الصالحة ، فكان أفلاطون ينشد من وراء تلكه على سقراط إنَّه أن يتلقى أولاً تربية سياسية ، وثانياً أن يتعلم منه مفهوم العدالة .

لكن يموت سقراط في ٣٩٩ . وبذا ينتهي تقريباً الطور الأول وهو عهد الطلب ، ويبتدىء العهد الثاني . وعلينا أن نلاحظ أولاً أن أفلاطون لم يشهد . كما ذكر هو في « فيدون » ، نهاية سقراط ، وإنما كان متغيباً عنها إما بمرضه كما يذكر هو ، وإما لأنه لم يستطع أن يقاوم الألم الذي كان سيعانيه لو أنه شهد هذه النهاية . وعلى كل حال فإن أفلاطون بعد موت سقراط ظل مدة قليلة بأثينا ثم ارتحل عنها هو وبعض التلاميذ إلى ميغارا عند أفليدس أحد تلاميذ سقراط . وظل لديه مدة من الزمن تعلم فيها بعض العلوم . إلا أنه لما كان أفلاطون ينتسب إلى طبقة الفرسان ، كانت المدة التي بقى فيها في هذه المدينة مشغولة بحروب مستمرة شغل بها فلم يستطع أن يتابع درسه الحقيقي أو أن يتفرغ للعلم تفرغاً كافياً . ثم إنه ارتحل بعد هذا إلى مصر ، ولما ندرى هل كان ارتحاله مباشرة من ميغارا أم من أثينا . وأسباب ارتحاله إلى مصر ترجع في أرجح الرأي إلى أن أفلاطون قد كتب حينئذ محاوره « جورجياس » ، وهذه المحاوره كانت تحوى أولاً هجوماً عنيفاً على الخطابة بوصف أنها الفن الذي لا ينشد الحقيقة ، وإنما ينشد

فقط إغاثم الخصوم بكل وسيلة أيا كانت هذه الوسيلة ، وفيها حلة أخرى على الديمقراطية على أساس أن الديمقراطية صورة سيئة جداً من صور الحكم أدت إلى كثير من المظالم . ولعل أوضح مثال لهذه المظالم إعدام سقراط . ومن الناحية الإيجابية يتحدث أفلاطون في هذه المحاوراة عن العدالة . فيحدد ماضيها ويبينها بياناً مفصلاً ، قائلاً إنه على العدل التوحيدها يمكن أن تقوم الدولة الصحيحة . وقد كانت هذه المحاوراة موجهة خصوصاً ضد السوفسطائيين الذين أرادوا أن يحيو امن جديد اتهامات أنيتوس ، ومن أجل هذا ومن أجل حملته على الديمقراطية رأى أفلاطون أنه من الخير ، نشدانا لسطه أنينه على الأقل ، أن يدع هذا الجو الصاخب في أثينا . فارتحل إلى مصر . وقد ارتحل على شكل تاجر معه جملة من الزيت الذي استخرجه من زيتون ضيعته . وهنا في مصر باع ما كان معه في مدينة قراطس . ولستأ ندرى بالدقة ماذا استفاده أفلاطون من رحلته إلى مصر ، فالرواية في هذا الصدد مضطربة أشد الاضطراب ، والمعلومات التي لدينا لاتبين شيئاً . فبعضهم ينسأ في أهمية هذه الرحلة ، ويقول إن أفلاطون قد تعلم على يد الحكمة الكثير من المبادئ التي سيقول بها فيما بعد ؛ والبعض الآخر يكاد أن يحور محوراً تاماً كل ما تلقاه أفلاطون من علم في مصر . ونحن نرجع هذا الرأي الأخير . وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن أفلاطون قد عرف عن المصريين شيئاً من المسائل الهندسية العملية ، ولكنه لم يفد شيئاً آخر من الناحية الفلسفية ، وإن

كان من الناحية الدينية قد عرف شيئاً من تاريخ ديانات المصريين .
وارتحل أفلاطون من مصر بعد مدة وجيزة إلى مدينة قورينا .
وهنا اتصل ببعض من تلاميذ سقراط ، ويغلب على الظن أنه اتصل
هنا بأرسطس صاحب المدرسة القورينية . ثم ارتحل من قورينا :
إما إلى أثينا ومنها إلى بلاد اليونان الكبرى في جنوب إيطاليا ،
وإما مباشرة إلى بلاد اليونان الكبرى . وعلى كل حال فإن المعروف
أنه ذهب إلى بلاد اليونان الكبرى لكي يجد هذا المثل الأعلى
السياسي الذي طالما تأقت نفسه إلى تحقيقه ، وقد تحقق في بعض
بلاد اليونان الكبرى وذلك في إحدى البلاد التي كان على رأسها
في ذلك الوقت أرخوطاس . وهي مدينة تارتا . وهنا في مدينة تارتا
يذكرون أن أفلاطون قد اطلع على الكتب المستورة الفيثاغورس ،
وأنه قد أودع في كتبه هذه المعلومات التي أخذها عن تلك الكتب ،
فلم يكن أفلاطون إذن غير متحل وسارق للأراء الفيثاغورية سواء
أكانت تلك الآراء آراء فيثاغورس أم فيلولائوس !! ولكن هذا
القول بلا ريب مكشوب . ولم أنه من المؤكد أن أفلاطون قد
عرف مبادئ الفيثاغوريين معرفة جيدة أثناء رحلته هذه إلى مدينة
تارتا ، إلا أنه لم يبق طويلاً في مدينة تارتا هذه . إذ جاءته في ذلك
الحين دعوة من طاعية صقلية ديونيسيوس الأول . وقد كان هذا
سيد صقلية بالفعل ، بعد أن قامت فيها الديمقراطية ، وذلك بعد
انتصارها على الحملة البائسة التي وجهها أثينا إلى صقلية بإشارة من
ألقبيادس أثناء حرب البوبونيز ، فأنتهت هذه الحملة بالفشل النديع .

إلا أن ذلك لم يكن كافياً لكي يعيد الطمأنينة إلى صقلية ، لأن القرطاجنيين كانوا يهددون بها تهديداً كبيراً . وعلى كل حال قد كانت الحياة مضطربة كل الاضطراب في ذلك الحين في صقلية ، وكان ديونيسيوس هذا - في قصره - يميل إلى حياة فيها ترف ، وغلو في هذا الترف . ولسنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف أن يدعو فيلسوفاً إلى بلاطه . وعلى أية حال قد لبى أفلاطون هذه الدعوة . ولكن سرعان ما اختلف معه . ولم يطق ديونيسيوس بقاء أفلاطون . ونحن لانعلم علة هذا وإن كان الراجح أنه يرجع إلى صلة الصداقة القوية التي نشأت بين أفلاطون من جهة ، وبين ديون ، صهر ديونيسيوس ، من جهة أخرى . ومهما يكن من شيء فقد أراد ديونيسيوس إخراج أفلاطون . فأرسله على إحدى السفن يصحبه أحد المندوبين الداهيين إلى أسبرطة ، وبقصد أو غير قصد وقفت هذه السفينة في جزيرة إيجينا . ولما كانت إيجينا حينذاك حليفة لأسبرطة ضد أثينا . كان لابد أن يصبح أفلاطون أسيراً ، وقد صار بالفعل . ولم يخلص منه إلا على يد أحد القورينائيين وهو أنيغريس الذي اقتداه . فأطلقت حريته وأعيد إلى أثينا .

وبهذا تنتهى الرحلة الأولى التي قام بها أفلاطون إلى صقلية . وكان ذلك سنة ٣٨٧ . وبها ينتهى الطور الثانى وهو عهد التنقل . هناك يعود أفلاطون إلى أثينا ويتجه اتجاهها كلياً إلى المهمة الرئيسية والرسالة الحقيقية التى وضعها لنفسه ، وتلك هى تثقيف الشباب وقيادته نحو اشل العليا فى العدالة . كي يستطيعوا بعد أن

يؤدوا واجبهـم نحو الدولة — حين يصبحون حكاماً — أداـ
صحيحاً . ولهذا اشترى أفلاطون مكاناً كان يسمى باسم الأكاديمية
تكريفاً لاسم بطل قديم كان الشفيـع لهذا المسكان ، وكان
اسمه أكاديموس ؛ وإلى جانب هذا المنصب الرياضي أو المدرسة
الرياضية اشترى أفلاطون بستاناً أقيم فيه مساكن الطلاب الذين
يختلفون إلى الأكاديمية وهكذا استطاع أن يقيم هذه الأكاديمية
في ذلك المسكان ، وقد بقيت فيه حتى أيام سلا ، وحينئذ انتقلت
من خارج المدينة — لأن هذا المسكان كان يقع في الشمال الغربي
من مدينة أثينا بالقرب من ضاحية كولون التي كانت بها ضيعة
سوفوكليس — تقول إنها انتقلت في أيام سلا من هذا المسكان إلى
داخل المدينة في مكان معروف باسم موضع بطليوس ، وظلت
على تلك الحال حتى أقفلت نهائياً عام ٥٢٩ م على يد يوستينيانوس
ولم يعد المسكان الآخر غير مكان للزيارة لحسب .

وكانت الأكاديمية منظمة كل التنظيم . سواء من حيث الإدارة
الداخلية ومن حيث البرنامج الذي يسير عليه الأساتذة والطلاب في
دراسـتهم : فكانت لها لائحة داخلية وكان لها من ناحية أخرى مكتبة
ومتحف للعاديات وللأشياء اللازمة للبحث العلى ؛ وكان فيها
أساتذة كبار من أشهرهم إكسينوقراطيس وأرسطوطاليس نفسه
فإنهم يذكرون عن أرسطو أنه كان أستاذاً للخطابة في هذا المسكان
في الفترة التي التحق فيها بالأكاديمية حتى موت أفلاطون . وقد
كانت عناية أفلاطون في هذه الأكاديمية متجهة نحو تنشئة الشباب

من الناحية السياسية . وقبل أن نبين كيف كانت هذه التثنية يجدر بنا أن نتحدث عن المنهج الذى كان يسير عليه فى هذا المكان .

لم يكن المنهج مقتصرأ على الحوار وحده ، بل كان يشمل إلى جانبه البحث المرسل الذى لا يقوم على الحوار ، وقد كانت الأكاديمية تختلف فى منهجها عن بقية المدارس المشابهة لها فى أثينا . فهذه المدارس الأخرى التى كانت تعلم الخطابة مثل مدرسة إيسوقراطس كان لها كتب معلومة فيها الصيغ التى يجب على كل خطيب أن يستخدمها ، ومهمة الأساتذة إنما هى أن يشرحوا للطلاب هذه الصيغ ويحللونها ويبينوا موضع التأثير الخطابى فيها . وعلى العكس من هذا أراد أفلاطون أن يجعل البحث حراً يقوم على أساس الجدل والنقاش ، ولكن ليس معنى هذا أنه حل على التأليف ، بل هو قام بالتأليف من قبل ، ولكن المقصود أن أفلاطون لم يكن يرغب من وراء التأليف أن يأتى بكتب مدرسية للطلاب يدرسونها وحدها ، بل كان أفلاطون يرى من وراء هذه الكتب المؤلفه ، إما إلى تسجيل الدروس التى تلقى فى الأكاديمية من أجل أن تبقى ، وإما إلى تسجيل هذه الدروس من أجل من هم فى خارج الأكاديمية . وما يسمونه باسم المقالات غير المسكتوبة هى تلك التى لا يسير فيها الكلام على أساس الحوار بل يكون الكلام فيها مرسلادون حوار ، ومن الأمثلة على هذا مقالة التعريفات ، لأفلاطون ثم مقالة الخير ، التى يذكرها أرسطو .

وقد أم الأكاديمية كثير من اليونانيين من جميع البلدان ،

سواء من بلاد اليونان نفسها ومن البلاد التي أصبحت يونانية من آسيا الصغرى . وذلك لأن الثبان قد وجدوا في الأكاديمية الوسيلة التي يستطيعون بها أن يصرفوا أمور الدولة في المستقبل نصريفاً حسناً على أساس العدالة ، لأن البرنامج الذي وضعه أفلاطون في الدراسة ، لو أن الشاب منهم اتبعه حتى النهاية ، إذن لاستطاع من بعد أن يدير دفة الدولة إدارة سليمة صحيحة . وقد كان أفلاطون يريد من هؤلاء الشباب أن يحققوا هذه القواعد الأساسية التي نادى بها ، وكان يحلم بقيام جمهوريات على أساس الجمهورية التي تصورها ، لأن المثل الأعلى للرجل الحكيم أن يكون مشرعاً وسياسياً ، في نفس الآن الذي هو فيه حكيم ، فإن هرقليطس كان يطمح في أن يكون مشرعاً لبلده أفموس ، وكذلك الحال بالنسبة إلى برمنيدس الإيلي ، فإنه هو الذي وضع قوانين مدينته إيليا ، ثم إن التوريين قد طلبوا من پروتاغوراس أن يضع لهم لائحة قوانين . وعلى هذا كان أفلاطون يرجو من هؤلاء الثبان أن يحققوا هذا الذي طمح إليه هؤلاء الحكماء السابقون ، وفعلاتهم لأفلاطون أن ينشئ طائفة من الناس استطاعوا أن يكونوا جمهوريات في بلاد مختلفة مثل أترنيه ، ومثل أسس واسكبسيس ؛ وحينئذ مات أفلاطون وتشتت تلاميذه ، ارتحل أرسطو وإكسينوقراطيس إلى مدينة أترنيه عند هرمياس وكانتهما ارتحلا إلى مدينة لهم ؛ وهم يذكرون أيضاً أن مخطوطات أفلاطون كانت في مدينة اسكبسيس ، ثم إن أرسطو أنشأ مدرسته على شكل قراع للأكاديمية في مدينة

أسس ، ومن بين هؤلاء الشبان الذين أراد أفلاطون أن ينشئهم تنشئة سياسية يستطيع عن طريقها أن يحقق مثله الأعلى في السياسة ، ديون . وفي ذلك الوقت ، أى حوالى سنة ٣٦٧ ، توفى ديونيسيوس الأول وخلفه ابنه ديونيسيوس الثانى ، وكان ديونيسيوس الثانى هذا قد منعه والده من الانشغال بأمور الدولة فأنصرف إلى اللهو ، فكان من السهل إذن أن يتحكم فيه ، من يستطيعون استغلاله . حينئذ وجد ديون الفرصة سانحة لكي يحقق بمعونة أستاذه ، آراء الأخير في السياسة . فدعى أفلاطون إلى سرقوسة ، وارتحل إذن إلى صقلية للمرة الثانية عام ٣٦٦ . وكان القصد الذى رعى إليه أفلاطون وديون هو أن يكونا الحاكما الحقيقيين الذى بيده كل السلطة ، وأن يكون ديونيسيوس الثانى أداة لها في تحقيق هذه السلطة لحسب . ولكن ما لبث الزاع بعد ذلك أن اشتد بين ديونيسيوس من جهة وبين ديون من جهة أخرى . فغنى ديون ووضع أفلاطون في قلعة أى في شبه سجن ، وحينئذ طلب أفلاطون من ديونيسيوس أن يعود إلى أثينا وطلب إليه ديونيسيوس بدوره أن يعود مرة أخرى ، فأعطى أفلاطون وعداً بهذا ، على شرط أن يصفح ديونيسيوس عن ديون ، ثم اضطرا أفلاطون أن يرجع تنفيذاً لهذا الوعد ، فارتحل في سنة ٣٦١ إلى مدينة سرقوسة مرة أخرى . وكان عليه أن يقوم بهذه الرحلة خصوصاً وأنه لم يكن ثمة وسيلة لتحرير ديون إلا بتدخل قوى من جانب أفلاطون . ولكن لما جاء أفلاطون كانت الحالة قد ساءت أكثر فأكثر بين ديون وديونيسيوس ، وصودرت أملاك ديون

ومنع من دخله ، ولم يكن ثمة من وسيلة لأن يوفق أفلاطون بين ديون وبين ديونيسيوس . بل إن حال أفلاطون نفسه قد ساءت وأصبح مهدداً بالموت ، ولم ينقذه من هذه الحالة إلا تدخل قوى من جانب أرخوطاس ، حتى يقال إن أرخوطاس قد أرسل السفينة التي أقلت أفلاطون إلى بلاده ، فعاد أفلاطون وانتهت هذه الرحلة الثالثة بآثارها انتهت كل أحلام أفلاطون من حيث تحقيق آرائه السياسية . وفي أثناء عودته إلى أينما كانت الأنعاب الأولمبية قائمة في أولمبيا . فقابل هناك ديون وظهر للآتين أن ليس ثمة مجال لحطة سلبية فاتفقا على خطة تقوم على أساس اغتصاب الحكم بالقوة من يد ديونيسيوس . بأن يقوم ديون بحملة على صقلية يكون قوادها كبار رجال الأكاديمية . وقامت الحملة فعلاً ، ولكنها لم توفق ؛ وانتهت بأن قتل ديون على يد أحد أتباعه في سنة ٣٥٤ ، وعلة هذا الإخفاق أن القوة التي أتى بها ديون لم تكن كافية من جهة ، ثم لأنه كان طاغياً وشديداً على أصحابه من جهة أخرى . لذا قتله أحد أصحابه وهو كاليبوس ، وكان أفلاطون قد بلغ حداً عالياً من السن . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يستمر في مهمته الأصلية وهي التدريس بالأكاديمية . فاستمر على هذا حتى توفي سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ .

مؤلفاته : كان حظ أفلاطون حظاً سعيداً يعبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين ، من حيث أن كتبه هي من بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها التي بقيت كلها . ولعل مرجع هذا في بعض النواحي إلى الصورة الأدبية التي كتبت بها . والمشكلة بالنسبة

إلى أفلاطون ليست مشكلة كتب مفقودة بل كتب منحولة أضيفت إليه زيادة على كتبه الحقيقية . ومهمة النقد أن يبين ما هو منحول من هذه الكتب ، وما هو صحيح . ولكن قبل البحث في هذا يجب أن نبحث في الطريقة التي كتبت بها . فنجدها جميعاً على شكل محاورات اللهم إلا مقالة « التعريف » ، ثم الرسائل الثلاث عشرة قانها قد كتبت بغير طريقة الحوار . فإذا بحثنا الآن في الأسباب التي دعت أفلاطون إلى اتخاذ هذا النوع من الكتابة ، رأينا أولاً أن هناك بعضاً من المؤرخين يقول إن أفلاطون كان في هذا مقلداً لكثير من الأسلاف . فأفلاطون لم يكن أول من كتب على طريقة الحوار بل يذكر أن أول من كتب على هذه الطريقة هو زينون الإيلي . والذي دعا هؤلاء المؤرخين إلى افتراض هذا ، أن أرسطو يذكر عن زينون أنه كان أول من اكتشف الجدل ، ولذا بهم قول أرسطو إلى عد زينون أول من اتخذ في الكتابة الفلسفية طريقة الجدل أو الحوار . بيد أن هذا الظن بين الخطأ ، لأنه إذا كان زينون قد اكتشف المنهج الجدلي فليس معنى هذا أنه كتب على طريقة الحوار .

وذكر إلى جانب زينون ، أن أفلاطون تأثر بنوع آخر من الكتابة يسمى المحاكيات ؛ وهو نوع كان منتشراً في مدينة سرقوسة . والمؤرخون الذين يأخذون بهذا الرأي يقولون إن أفلاطون قد تعلم هذا النوع أثناء رحلته الأولى إلى تلك المدينة . لكن هذا الرأي غير صحيح أيضاً ، لأنه يفترض أن أفلاطون

لم يكتب محاورات قبل هذه الرحلة . مع أن الواقع أن أفلاطون قد كتب جزءاً كبيراً من محاوراته قبل رحلته هانتيك .

ويرى بعض المؤرخين أن أفلاطون قد تأثر بالروايات إفيخارموس الذي كان يكتب رواياته على شكل محاورات فيها أفكار فلسفية . فكان أن أفلاطون إذن قد قدّر إفيخارموس في أنه كتب روايات فلسفية على طريقة الحوار وبالشعر . وإذا كانوا يذكرون عن أفلاطون أنه حينما اتصل بسقراط أحرق كل الروايات والأشعار التي كتبها من قبل . فإن معنى هذا أن أفلاطون قد تغير في الصورة . ولكنه لم يتغير في الطريقة التي يكتب بها . فهي طريقة الحوار الدثري .

أما السبب الأول الذي من أجله كتب أفلاطون مؤلفاته على شكل محاورات . فهو أنه أراد أن يمثل سقراط ويسجل طريقته في البحث تسجيلاً فنياً تبين فيه حركة الفكر وطريقة المتحاورين وإشاراتهم ، ويتبين فيه المكان الذي كان سقراط يناقش فيه الناس ، أي أن أفلاطون قد قصد أولاً أن يمثل سقراط تمثيلاً حياً خالصاً ، لا سقراط الذي صورته أرسطوفان ، بل سقراط الحقيقي الذي كان خصماً للطبيعيات كما كان خصماً للسوفسطائيين . فانغرض الأول الذي رمى إليه أفلاطون إذن هو تخليد ذكرى سقراط . ولكن هذا لم يكن الغرض الوحيد ، بل كان هناك سبب ذاتي دفع أفلاطون إلى اتخاذ هذا النوع من الكتابة ؛ هذا السبب هو أنه كان يؤمن — كما كان أستاذه يؤمن — بأن اكتشاف الحقيقة

لا يتم إلا عن طريق الحوار وبأن المنهج الجدلي هو المنهج الوحيد الذي يؤدي إلى اكتشاف حقائق الأشياء . ومن ثم اتخذ أفلاطون في محاوراته طريقة الجدل أو الحوار . وقد كان أفلاطون يعلم الفارق الكبير بين طريقة الحوار — أو المنهج الديالكتيكي — وبين المنهج الرياضي ؛ إلا أنه مع ذلك كان يفضل أن يكون البحث عن طريق المنهج الديالكتيكي ، لأنه منهج حتى تظهر فيه بوضوح حركة الباحثين المتحاورين وما فيهم من حياة .

وأما ترتيب المحاورات فإتينا نشاهد دائماً أن ثمة شخصية رئيسية يدور حولها كل الحوار . وهذه الشخصية الرئيسية هي شخصية سقراط . وقد دعا هذا بعضاً من المؤرخين أمثال جون برنت ، وألفرد ادورد تيلور إلى حل مسألة الصلة بين سقراط وأفلاطون على أساس أن المحاورات التي يكون فيها سقراط الشخصية الرئيسية تعبر عن مذهب سقراط تعبيراً كاملاً . وفي مثل هذه المحاورات لا تكون مهمة أفلاطون حينئذ إلا مهمة الممثل الذي يضع على المسرح شخصية سقراط ، دون أن يكون غرضه من ذلك أن ينسب إلى سقراط أشياء لم يقل بها . إلا أن هذا القول مخوف بالكثير من الصعاب ، إذ الملاحظ أولاً أن محاورة مثل فلايوس ، يدور الحوار فيها كله عن سقراط ، بمعنى أن سقراط هو المدير الحقيقي لجميع الحوار الذي نراه في هذه المحاورة ، مع أننا نعلم قطعاً أن الآراء التي ترد في محاورة فلايوس ، هذه ، كلها آراء أفلاطون نفسه . بيد أن أصحاب القول الأول سرعان ما يجيبون قائلين إن

الذى دفع فلاتون إلى جعل سقراط الشخصية الرئيسية في هذه المحاورة هو أن موضوعها أخلاقى ، والبحوث الأخلاقية تمثلها شخصية سقراط تمثيلاً تاماً ، ومن هنا كان أفلاطون مدفوعاً إلى اتخاذ سقراط شخصية رئيسية في هذه المحاورة . لكن إذا كان في هذا رأى شيء من النوجه بالنسبة إلى محاورة « فلابوس » ، فإن الحال ليست كذلك بالنسبة إلى محاورة « السوفسطائى » أو محاورة « پرمينيدس » . وعلى كل حال فيلاحظ أن سقراط كان أحياناً الشخصية الرئيسية وأحياناً أخرى — كما هي الحال في « السوفسطائى » و « السياسى » — شخصية ثانوية ، بينما كانت الشخصية الرئيسية في هاتين المحاورتين هي شخصية الغريب الإيلى . وفي محاورة « تيتاتوس » نجد أن الشخصية الرئيسية هي شخصية تيتاتوس ، كما أننا نجد في محاورة « الزواميس » أن سقراط لا يبدو مطلقاً ، وإنما يذكر فقط كشخصية رئيسية من يسمى باسم « الغريب الأثينى » . لكن يلاحظ أن ما اتفق عليه المؤرخون حتى الآن من أن شخصية سقراط غير موجودة في محاورة القوانين لا يبدو لنا وأياً صحيحاً ، بل نحن نرى أن شخصية سقراط هي أيضاً في هذه المحاورة الشخصية الرئيسية ، وذلك أن مسرح هذه المحاورة كان جزيرة اقريطش ، فكان سقراط في هذه المدينة غريباً ، ولما كان سقراط من أثينا ، فسقراط إذن هو الغريب الأثينى ، فن يسمى باسم الغريب الأثينى ليس إذن شخصاً آخر غير سقراط نفسه . وهذه حقيقة لم يتب إليها حتى الآن واحد من المؤرخين

ولما كانت هذه المسألة الخاصة بسقراط وصلته بأفلاطون في محاوراته ذات أهمية كبيرة ، فيجدر بنا أن نعرض لها في شيء من التفصيل . فنقول إن سقراط يبدو في كثير من المحاورات على أنه القائل للكثير من الأشياء التي لا يمكن مطلقاً أن يتصور أنه قال بها والتي لا بد من نسبتها إلى أفلاطون ؛ وإذا كنا نرى أن أفلاطون في الكثير من الأحيان يعني بأن يحدد المكان تحديداً دقيقة فليس ذلك في أغلب الظن إلا ليموه على القارىء . فيبقى في زوجه أن هذا الذي يذكره حقيقة تاريخية : فنرى في «فيدون» مثلاً أن الجزء الخاص بموت سقراط قد وضعه أفلاطون وضعاً تاريخياً وجعله مقدمة لسلامه فيما بعد . إلا أن براهين خلود النفس التي ترد بعد ذلك فتكون الجزء الرئيسى من الكتاب لا يمكن أن تعزى إلا إلى أفلاطون . هذا إلى هناك أخطاء تاريخية عدة في كثير من المحاورات : إذ نرى إشارات من جانب سقراط إلى حوادث لم تحدث ، إلا بعد وفاته بمدة طويلة . فلا يمكن مطلقاً أن يتصور أن هذه الأخبار أخباراً تاريخية . وبالتالي لا يمكن أن ينظر إلى محاورات أفلاطون على أنها صورة تاريخية حقيقية لما حدث بالفعل بالنسبة إلى سقراط . وإنما كان سقراط في الواقع كبطل من أبطال الروايات استخدمه أفلاطون وسيلة فقط لكي يصوغ المحاورات على المنهج الذي اكتشف أنه المنهج الصحيح الوحيد المؤدي إلى اكتشاف الحقيقة وهو المنهج الجدلى . ومن هنا لا نستطيع أن نسب إلى سقراط إلا أشياء ضئيلة بما ذكره

أفلاطون مندوباً إليه . وكذا تقدمت السنأوة أخر تاريخ المحاورات
 كن ما يمكن نسبه إلى سقراط حقيقة أضال وأقل .

والمحاورات لا تتميز الواحدة منها من الأخرى بالدور الذي
 يلعبه سقراط في كل محاوره فحسب . بل أيضاً تختلف من ناحية
 التركيب والأسلوب الأدبي . فمن ناحية التركيب يلاحظ أن هناك
 محاورات على الصورة الروائية بمعنى أنها حوار حدث بالفعل وعرضه
 أفلاطون كما هو ، دون أن يكون ما حدث منقولا أو مرويا ، وهذا
 النوع من المحاورات هو أكبر عدداً . ولكن هناك نوعا آخر ،
 الحوار فيه عبارة عن رواية ، إما أن يكون سقراط هو الذي رواها
 كما هي الحال في «خرميدس» و«ليزيس» و«الجمهورية» ؛ وإما أن
 يكون أحد الرواة قد رواها عن سقراط : وحينئذ تختلف المسألة ،
 فتارة يكون الراوي رواية مباشرة أو يكون الراوي راوياً عن
 راو ، أو يكون الراوي رواية لرواية أو روى عن آخر ، وهذه الحالة
 الأخيرة تشمل خمسة أصناف في محاوره : «برميدس» . ثم إن هناك محاورات
 تكون الفاتحة فيها حواراً أو مناقشة قامت ، ويبدأ البحث بعد
 هذا جرياً تقريباً دون حوار 1 وهناك روايات يكون البحث فيها
 مبتدئاً بالحوار ، وفي فقرات متقطعة يدخل هذا الحوار مرة أخرى
 فيقطع الرواية المرسله ، ومثال هذا النوع الأخير محاوره «فيدرس» .
 كما أن طول الأحاديث يختلف ، حتى أنه في بعض الأحيان قد
 يطول الحديث وتكون المحاوره كلها تقريباً مكرسة للحديث واحد ،
 وهذا واضح خصوصاً في محاوره «النواميس» وفي حديث كليكس

في « جورجياس » . وفي الحديث التمثيل للقوانين في محاورات
 « أقريطون » . أما من ناحية الأسلوب فلا يعني أن نذكر طريقتيه
 الأدبية من الناحية اللغوية . بل يعني أن نذكر أسلوبه من الناحية
 الروائية . فرى أولاً أن الأشخاص في هذه المحاورات أشخاص روائية
 حقاً ، يحاول أفلاطون باستمرار أن يجعلها شخصيات حية تظهر
 وكأنها على مسرح . فكثيراً ما يصف حركاتها وإشاراتها بما يلبي
 في ظن الإنسان أن هؤلاء الأشخاص ، أشخاص حقيقيون تشيع
 فيهم الحياة . ثم إن نعمة أفلاطون كثيرأما ترتفع في هذه المحاورات
 إلى درجة عالية من العاطفة . ففي نهاية محاوره « فيدون » ، نشاهد
 تصور أرائعاً مؤثراً كل التأثيراتها فسقراط . كما أن هذه المحاورات
 لا تخلو أحياناً من التهمك بل من التبرج كما هي الحال في محاوره
 « المأدبه » . ويرفع التصوير الشعري للسائل العاطفية في أحيان
 كثيرة إلى درجة عالية من الخيال والسمو الشعري كما هي الحال
 في كلام أرسطوفان عن الحب في محاوره « المأدبه » . ويلاحظ
 أنه كلما تقدمت السن بأفلاطون قلت العاطفة الشعرية أو العرق
 الشعري ، لديه ، ولكن هذا لم يمنع باستمرار من وجود هذه
 لعاطفة الشعرية في جميع المحاورات .

وهنا نصل إلى مسألة هامة بالنسبة إلى مؤلفات أفلاطون . هي
 مسألة تصنيف هذه المؤلفات ، وعلى أي أساس يجب أن يقوم هذا
 التصنيف . أما الأقدمون فقد قدموها إما إلى رباعيات أو على
 ثلاثيات : فبعضهم يضع كما أرى محاورات على حدة ، والبعض

الآخر يضع كل ثلاث محاورات على حدة ، دون أن يكون هناك ترتيب عضوي منطقي بين هذه الأقسام ، سواء بين بعضها وبعض . وفي داخل كل قسم على حدة . والمخطوطات التي وصلت إلينا من العصور الوسطى مقسمة أيضاً على هذا الأساس ، خصوصاً التقسيم الرباعي . ويغيب على الظن أن هذا التقسيم يمكن أن ينسب إلى أفلاطون نفسه . وأياً ما كان الأمر فقد وجد منذ أواخر القرن الرابع قبل الميلاد . ثم جاء فريق آخر قسم هذه المحاورات من ناحية تدرجها من أجل التدريس : فيبدأ بالسهلة ويرتفع شيئاً فشيئاً حتى أصعبها . والبعض الآخر قسمها من حيث ظهور شخصية سقراط في هذه المحاورات : فيبدأون بمحاورة « بوميدس » التي يظهر فيها سقراط شاباً ، ثم يستمرون في المحاورات شيئاً فشيئاً بحسب سن سقراط . ولكنهم لا ينتهون « بفيدون » التي تصف نهاية سقراط . بل ينتهون « بتيستاتوس » ، على أساس أن هذه المحاورة يشتمل منها أن سقراط قد مات منذ زمن .

ولقد عرفت أوروبا المؤلفات الأفلاطونية لأول مرة عن طريق الترجمة اللاتينية التي قام بعملها مرسلينو قتشينو سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤ . وطبع النص اليوناني لأول مرة بعد هذا بثلاثين سنة في تيندقية . ثم طبع هذا النص اليوناني بعد ذلك في طبعتين بمدينة بازل . أما الطبعة التي فاقت سائر الطباعات وأصبحت من بعد عدة مطبعات التي أتت من بعد ، فهي نشرة هنري استين في مدينة ليون سنة ١٥٧٨ . ولما كانت هذه الطبعة هي

التي سار على أساسها جميع الناشرين من بعد ، فيجربنا أن نقول عنها كلمة موجزة .

قسمت صفحات هذه الطبعة كل واحدة منها إلى قسمين أو عمودين ، وكل عمود مقسم بدوره إلى خمسة أقسام ، يدل عليها بالأحرف — a b c d e — لتسهيل الرجوع إلى الموضوع المقصود . ومعظم الطباعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى هاته الصفحات وأقسامها ، ولهذا فلا بد للإنسان في كل إشارة يشير بها إلى محاورات أفلاطون أن يعتمد على هذه الطبعة ، فيذكر أولاً اسم المحاور ثم رقم الصفحة ثم الفقرة ، وتكون الإشارات إلى محاورات إلى أفلاطون على النحو الآتي :
Phédon 273 b مثلأى : فيدون ، ٢٧٣ ب .

ولكننا نجد ابتداء من القرن التاسع عشر أن الباحثين قد بدأوا يرتبون المؤلفات الأفلاطونية ترتيباً أقرب إلى التطور التاريخي بحكم النزعة السائدة في هذا القرن وهي نزعة البحث في الأشياء من حيث تطورها التاريخي. ودفعت مائزاً من تناقض في أفكار المؤلف الواحد عن طريق بيان اختلاف الأدوار التي قبلت فيها . وأول الباحثين أفلاطون من هذه الناحية اسيلير ماخر (١) . فإنه في سنة ١٨٠٤ عالج فكرة قد أوحى بها من قبل تمنان فقال إن من الواجب أن نبحث في أفلاطون بحثاً يقوم على أساس التطور التاريخي لذكره . إلا أنه فسر هذا المنهج الجديد تفسيراً من نوع خاص ، إذ قال ليس المهم أن نبحث في الترتيب

التاريخي لظهور أو لكتابة المحاورات ، وإنما المهم أن نبحث في تطور هذا الفكر من نقطة مبدئية ابتدأ بها واستمر يتطور ، تبعاً لتطور التاريخ كما تصوره منطق هيجل . وقد وجد أن النقطة المبدئية التي بها تكون الوحدة العضوية للؤلؤات الأفلاطونية هي محاوره و فدرس ، . وإذا ما بدأنا من هذه المحاوره نستطيع أن نصل - عن طريق التعارض ، ثم عن طريق التركيب بين المتعارضين - إلى بيان التطور الحقيقي لفكر أفلاطون . إلا أن هذه الفكرة التي أدلى بها اشليز ماخر وجدت معارضاً لها في شخص فريدريش هرمن ، وذلك في سنة ١٨٣٩ . فقد رد هرمن على اشليز ماخر قائلاً إن أفلاطون لم يتصور فلسفته من البدء دفعة واحدة فوضع لها خطة معينة وبرنامجاً محدداً ثم بدأ من بعد فحدد هذا البرنامج خطوة خطوة في مجرى تطور حياته الروحية ، وإنما تطورت أفكار أفلاطون بحسب سنة ، وعلى هذا يجب أن راعى تاريخ كل محاوره في بيان التطور الروحي لأفلاطون . إلا أن هرمن لم يستطع أن يحقق هذا البرنامج ، إذ أعوزته الوسيلة التي يستطيع بها أن يحدد تاريخ هذه المحاورات ، مما اضطر كثيراً من الباحثين من بعد ، وهم من كبار الباحثين ، مثل بوتس في دراساته الأفلاطونية ثم جروت (٢) ، إلى رفض فكرة هرمن بوصفها فكرة مستحيلة ، كما اضطرت غير هؤلاء إلى أن يرجعوا إلى الفكرة الأولى التي قال بها اشليز ماخر . وفي هذا السبيل الأخير سار من جديد فريدريش إيرفك (١) ، إلا أنه يستحق أن يصل إلى شيء ، ولو أنه في انه لإشادات أرسطو

إلى مؤلفات أفلاطون قد أسدى خدمة جليلة للباحثين في هذه المسألة من بعد .

أما الوسيلة التي أعوزت هرمن فيانها وجدت في سنة ١٨٦٧ - على يد الباحث الأسكتلندي لويس كامب بل (٥) . فإنه في نشرته للسياسي ، و « الدوفسطاني » ، قد لاحظ أن في هاتين المحاورتين خصائص لغوية صرفاً كثيرة الوجود في محاوره «النواميس» ، وقليلة نادرة بالنسبة لمحاورات أخرى . وابتست هذه الخصائص اللغوية خاصة بالأسلوب ، وانما بجزئيات نحوية أو لغوية تظهر في بعض المحاورات ، وتظهر في محاورات دون محاورات أخرى . فهو يرى أن أفلاطون في هذه المحاورات يستعمل $\chi\alpha\theta\eta\pi\epsilon\sigma\omicron\rho$ بدلاً من $\omega\sigma\pi\epsilon\sigma\omicron\rho$ ، بمعنى «لما كان» . وتكثر هذه الخاصية في هاتين المحاورتين وفي «النواميس» ؛ ثم تظهر في هاتين المحاورتين عناية أكثر بتجنب اصطدام الكلمات . ولما كان من المعروف قطعاً أن محاوره «النواميس» قد كتبها أفلاطون في آخر حياته ، فإنه بمقارنته ظهور هذه الخصائص في «النواميس» وفي غيرها من المحاورات نستطيع أن نحدد الترتيب التاريخي لهذه المحاورات بالنسبة إلى محاوره «النواميس» . فكلما كانت هذه الخصائص المشتركة كبيرة ، كانت المحاوره أقرب إلى «النواميس» . وبالتالي إلى نهاية أفلاطون ؛ وكلما كان عدد هذه الخصائص أصغر ، بعدت المحاوره عن «النواميس» وكانت أقرب بالتالي إلى دور الشباب منها إلى دور الشيخوخة . إلا أن كامب بل لم يسر في هذا الطريق طويلاً - وكان منهجه يسمى بمنهج الإحصاء

اللغة على . وإنما ارتفع بهذا المنهج الى أقصى درجة بلغها في تطبيقه باحث بولندي هو لوتسلافسكى (٦) في عام ١٨٩٧ . فقد وجد أن هناك حوالى خمسمائة خاصية في كتاب « النواميس » ، وأن هذه الخصائص إذا قورنت بالخصائص التي تشاركها في المحاورات الأخرى ، واستخرجنا بعد هذا النسبة المئوية لما هو موجود من هذه الخصائص في بقية المحاورات ، استطعنا من بعد أن تبين على وجه الدقة تاريخ كل محاوراة بالنسبة إلى محاوراة « النواميس » ، وبالتالي استطعنا أن نحدد على وجه التقريب الترتيب التاريخي لمحاورات أفلاطون . وقد وجد لوتسلافسكى أن محاوراة « فلابوس » تحتوى على نسبة ٥٦ ٪ ، بينما تحتوى محاوراة « طيباوس » على نسبة ٦٠ ٪ ، مما يدل على أن المحاوراة الأولى قد كتبت في عصر متقدم على العصر الذى كتبت فيه المحاوراة الثانية ، ومحاوراة « فدرس » تحتوى على نسبة ٣١ ٪ ، بينما محاوراة « المأدبة » تحتوى على ١٤ ٪ وبين الاثنين تقوم محاوراة « فيدون » لأنها تحتوى على ٢١ ٪ ولكن هذا المنهج ملى بالصعوبات لأنه يجب أن ننظر فيما إذا كانت هذه الخصائص ناتجة عن موضوع المحاورات نفسه : فهناك محاورات يتحدث فيها شعراء ، ومعنى هذا أن الخصائص الشعرية يجب أن تكون غالبية في هذا النوع من المحاورات . وإذا كانت الحال كذلك فلا يمكن أن نعد الخصائص الشعرية ، وهى من بين الخصائص التي اتخذها هؤلاء الباحثون ، كافية لتحديد المركز التاريخي لهذه المحاورات بالنسبة لغيرها من المحاورات ثم يجب أن ننظر من ناحية أخرى :

هل هذه الخصائص مطردة في كل المحاورة الواحدة بنسبة واحدة أو هل توجد في مواضع دون مواضع أخرى؟ ثم انه من الممكن جداً أن يكون أفلاطون في استعماله لكثير من هذه الخصائص إنما اتبع عادة ، أو لم يسعفه وقت الكتابة الا هذا النوع من الخصائص . وتبعاً لهذا فإن المنهج الذي اتبعه هرمن وحققه في صورته الأخيرة لو تسلافسكى ليس بالمنهج المستقيم . ومن هنا يجب أن نصلح هذا المنهج بمنهج آخر هو منهج الإشارات إلى الحوادث التاريخية: فإن أفلاطون كثيراً ما يشير في محاوراته إلى حوادث تاريخية ، وإشارات هذه قد تفيدنا في أحيان كثيرة من أجل بيان الترتيب التاريخي للمحاورات التي تظهر فيها هذه الإشارات. وعلى هذا المنهج الثاني سار تيشملر (١٧) . إلا أنه هو الآخر منهج ملو بالصعوبات أيضاً ، إذ أشرنا من قبل إلى أننا نجد في الكثير من محاورات أفلاطون إشارات تاريخية غير مضبوطة . وعلى هذا لا يمكن أن نعد المحاورات من هذه الناحية تعبر عن حوادث تاريخية قد وقعت بالفعل ، وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه من المحتمل جداً أن يكون أفلاطون في كتابته لبعض محاوراته قد خضع للظروف التي أحاطت به في أثناء كتابتها ، فعالج هذه المشكلة من المشكلات التي أثرت في أثناء كتابته لهذه المحاورات أو تلك . ومن هنا يجب ألا تثق أيضاً ثقة تامة بهذا المنهج الثاني ، بل يجب أن نجتمع بين المنهجين حتى نستطيع في النهاية أن نصل إلى ترتيب قريب من التاريخي .

والصورة النهائية التي أعطاها لنا هذا البحث الشاق هي أنه من الممكن تقسيم المحاورات بحسب ترتيبها التاريخي إلى أقسام ثلاثة بحسب أطوار حياة أفلاطون ، دون أن نستطيع أن نحدد في داخل كل طور مركز المحاورات المنتزجة تحت هذا الطور بعضها بالنسبة إلى بعض ، ودون أن نعد هذا التحدد تحديداً مطلقاً ليس فيه تداخل فيما بين حدوده القريبة . وعلى هذا قسم المحاورات الأفلاطونية إلى محاورات الشباب ، ومحاورات الرجولة ، ومحاورات الشيخوخة . أما محاورات الشباب فهي المحاورات التي حاول فيها أفلاطون أن يدافع عن سقراط وأن يسجل ذكراه ؛ وهذا ظاهر في محاورته والدفاع ، و « أقريطون » ، و « أطيغرون » ، كما أنه ينتسب إلى هذا الدور المحاورات التي يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطي ، وهو المنهج الذي أراد سقراط أن يحدد بواسطته مفهوم المعاني الشائعة ، ومن أجل هذا تنتسب إلى هذا الدور محاوره « خرميدس » ، وهي خاصة بتعريف الشجاعة ، ومحاوره « لائس » ، وهي خاصة بتعريف الحكمة العملية ، ومحاوره « دليزس » ، وهي خاصة بتعريف الصداقة ، ثم المقالة الأولى من محاوره « الجمهورية » ، وقد كان فيما يظن من قصد أفلاطون أن يجعل من هذه المقالة محاوره مستقلة بعنوان « ترازيماخوس » ؛ وينتهي هذا الدور بمحاوره « جورجياس » ، كما ينتهي بانتهاء رحلته الأولى إلى سرقوسة .

أما الدور الثاني فهو الدور الذي بدأ بإنشاء الأكاديمية ، وبدأ بكتابة محاوره « منكسانس » ، لأن هذه المحاوره يسان

وبرنامج المدرسة الجديدة ، أوضح فيه أفلاطون الغاية والمبادئ ، التي من أجلها وعلى أساسها أنشئت هذه المدرسة ؛ ثم محاوره « أوطيفرون » ، وفيها يسخر من هؤلاء الذين يزعمون أن الجدل هو كل الفلسفة ، ثم محاوره « مينون » ، وهي تدل على اشتغال أفلاطون في هذا الطور بالمسائل الرياضية ، ثم محاوره « أقراطيلوس » ، وفيها يبين الصلة بين اللغة وبين الفكر ، ثم محاوره « فيدون » ، وفيها يتحدث عن خلود النفس ، ثم محاوره « المأدبة » (سمبوسيون) وفيها يشرح الحب بوصفه الأساس للبحث الفلسفي . ويلى ذلك بقية محاوره « الجمهورية » : ففي المقالتين الثانية والثالثة منها يجيب أفلاطون عن السؤال الذي وضعه في المقالة الأولى ، فيحدد معنى العدالة ، وفي المقالات من أربعة إلى سبعة يتحدث عن تحقيق العدالة ، وعن أن هذا التحقيق لا يمكن أن يتم إلا عن طريق حكومة الفلاسفة ، وفي المقالتين ٨ ، ٩ يبرهن على صحة الآراء السابقة عن طريق بيان عكسها ، فيتحدث عن الاضداد التي تنجم عن الظلم ، وفي المقالة العاشرة وهي الأخيرة يرجع إلى تلك المسألة الرئيسية مسألة تربية الشباب ، وأن هذه التربية يجب ألا يكون من مقوماتها الشدة ، ويتحدث عن مصير النفوس وذلك في كلامه عن إسطورة الإير . ثم تأتي محاوره « فندرس » ، وهي تكاد تكون وسطاً بين « فيدون » وبين « المأدبة » وتكون المركز لكل محاورات هذا الدور . وتأتي بعد ذلك محاورتان من نوع واحد تقريباً ، يقر بان كثيراً من الدور الأخير وهو دور الشيخوخة ، ونمى بهاتين

المحاورتين : محاوره «تيتاتوس» ومحاوره «برمنيدس» . وقد قصد منها أفلاطون أن يحدد موقفه بالنسبة إلى المذاهب الإيلية ، وعلى الوجه الآخر بالنسبة إلى المدرسة السقراطية التي تأثرت بمذهب الإيليين وهي المدرسة الميغارية . وفي المحاوره الأولى يتحدث عن الخطأ وكيفية حصوله ، وفي الثانية يتحدث عن الواحد والوجود ، ويعنى بأن يضم برمنيدس وزينون من جهة ، وسقراط من جهة أخرى . لحرفين العارف الواحد منهما في مقابل الآخر . وهذا يدلنا على أن أفلاطون كان يعتقد أن السقراطيين الذين تأثروا بالإيلية قد انصرفوا عن مذهب أستاذه .

ثم يبدأ الدور الثالث : وهو يربط تمام الارتباط بالدور السابق ؛ لأن محاوره «السوفسطائي» فيها إجابة عن السؤال الموضوع في محاوره «تيتاتوس» ، كذلك الحال بالنسبة إلى محاوره «السياسي» . ثم يلي هذا محاورتنا «طيلوس» و«أنريطياس» . وهذه المحاوره الأخيرة غير كاملة . أما المحاوره الأولى ففيها مذهب أفلاطون في الكون ونشأة العالم ، والثانية فيها صورة إجمالية للأسطورة «أطلنتيد» . ويلى هذا محاوره «ثيلايوس» — ولسنا نرى هل كتبها أثناء حياة إيدوكس — وعلى كل حال فقد أراد منها أن يجيب عن إيدوكس الذي قال بأن اللذة هي الغاية من الأخلاق ، وذلك بأن يقول أفلاطون إن السعادة ليست هي اللذة . وأخيراً تأتي محاوره «النواميس» أو القوانين .

تلك هي محاورات أفلاطون ، وينسب إليه عدا هذا محاورات

أخرى أثبت النقد أنها ليست صحيحة النسبة إليه ، أما الشيء الذي يحتمل أن يكون في نسبه إلى أفلاطون شيء من الصحة فهو الرسالتان السابعة والثامنة من الرسائل المنسوبة إليه .

ويجدر بنا الآن أن نتحدث في كيفية وصول المؤلفات الأفلاطونية إلينا فنقول : إن المخطوطات الرئيسية التي وصلت إلينا لمحاورات أفلاطون ترجع إلى العصور الوسطى البيزنطية في القرن التاسع للميلاد . فقد ظهر في هذا القرن أيام فوثيوس حركة نشيطة من أجل العناية بمؤلفات أفلاطون . وإلى هذه الحركة يرجع مخطوطان رئيسيان ، هما أحسن وأجمل المخطوطات التي لدينا لمحاورات أفلاطون . أما المخطوط الأول فوجوده في المكتبة الأهلية بباريس ، وينقصه النصف الأول منه ، ولكن هناك لحسن الحظ نسخة أخرى كتبت كتابة جيدة على أساس هذه المخطوطة الأولى ، وهي موجودة في البندقية . ويشار إلى مخطوطة باريس بالعلامة A عادة ، أما مخطوطة البندقية فيشار إليها بالعلامة T . أما المخطوط الآخر الذي يرجع إلى القرن التاسع فهو مخطوط مكتبة بودلي بأكسفورد ، الذي أحرزه كلارك عام ١٨٠١ في ظروف مريبة . وهذا المخطوط هو المخطوط الثاني ، وهو دقيق كل الدقة وفيه ذكر اسم من أمر بنسخه والناسخ ، بل وأجر هذا الناسخ . ويشار إليه بالإشارة B . وإلى جانب هذا توجد مخطوطات أخرى . ثم إن هناك وسيلة أخرى لتصحيح مؤلفات أفلاطون ، وذلك عن طريق ما يسمى باسم الاقتباس أو المصدر غير المباشر . فإن كثيراً من المؤلفين قد

أقتبسوا من محاورات أفلاطون ، ونستطيع أن نتبين صحة النص بمراجعته على هذه الاقتباسات . يضاف إلى هذا أن هذه الاقتباسات ليست حاسمة دائماً اللهم إلا في الشروح التي كتبت خصيصاً للمحاورات ، فإن الاقتباسات حينئذ حاسمة باستمرار ، ومن الأمثلة على هذا كتاب « التمهيد إلى الإنجيل » تأليف أوزيوس أسقف قيسارية .

وهناك مسألة أخيرة نستطيع أن نلم بها إلماماً سريعاً ، وتلك مسألة الشروح التي كتبت على محاورات أفلاطون . فنقول إن هذه الشروح قد كثرت كثرة هائلة في المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، ومن أشهر الأفلاطونيين المحدثين الذين كتبوا هذا النوع من الشروح أبرقلس وألفيدرس . وهناك أيضاً شرح « اطيماوس » ينسب إلى هذه المدرسة أيضاً ، ولكن لا يعرف الشارح على وجه التحديد ، وقد كان هذا هو الشرح الذي اعتمد عليه ، هو والنص الموجود به ، فلاسفة المصور الوسطى . وإلى جانب هذا نجد جالينوس قد عمل جوامع (ملخصات) للمحاورات أفلاطون ، وقد أصلها اليوناني ، وظن حتى الآن أنها فقدت نهائياً ، ولكن وجد باول كروس ترجمة عربية لهذه الجوامع ، قام بنشرها مع ترجمة لاتينية في مجموعة (أفلاطون عند العرب) Plate Arabus التي يصدرها معهد فاربرج في لندن .

المشاكل الأفلاطونية

كل المثل اليوناني يعني بأن لا يترك أثر الصنعة ، فكان لا يظهر لها أثر على المرمر الذي يصنع منه تمثاله ، بل يقدم هذا المثل صافياً نقياً . وقد فعل أفلاطون في ميدان الفكر ما صنعه المثل اليوناني في ميدان النحت . فإنه قدم لنا مذهبه محاولاً دائماً أن ينأى بنفسه عن المحاورات التي يتحدث فيها عن هذا المذهب : فلم تظهر له فيها شخصية ، وإن كانت قد ظهرت مرتين أو ثلاث مرات ، فانما كان ذلك وراء المناظر كلها ، ولم يكن لها أدنى أثر في حوادث الرواية . وهو في هذا إنما قلده رجال المآسى والملاحم من حيث محاولتهم دائماً أن يقدموا أشخاص رواياتهم وكأنها لأصلها لها مطلقاً بنفوسهم . ومع هذا يستطيع الإنسان أن يتعرف شخصياتهم ، كما يستطيع الإنسان أن يتعرف صور-تدورتو ، الممثل الإيطالي المشهور (المتوفى ١٥٩٤) ، في اللوحة التي رسمها بعنوان « الجنة » . فليبحث الآن في هل من الممكن أن نتعرف بنفس الطريقة أفلاطون في مؤلفاته .

أول حل لهذه المسألة وبالنظرية عينها ، هي أن نجد أفلاطون واحداً من بين هذه الشخصيات التي يعرضها أمامنا في محاوراته . وحينئذ لا يكون سقراط غير الممثل الحقيقي لأفلاطون : فكل ما يقوله سقراط يجب أن يضاف إلى أفلاطون . إلا أن هذا الحل حل ساذج . لأن سقراط ليس شخصية زوائية اخترعها أفلاطون

اختراعاً ، وإنما هو إلى جانب هذا شخصية تاريخية قد وجدت بالفعل وكان لها مذهبها الفلسفي الخاص ، فلي النقد حينئذ أن يميز بين مذهب سقراط الحقيقي ومذهب أفلاطون الحقيقي . ولكن حتى لو فرضنا النقد قد استطاع أن يميز تمييزاً حقيقياً بين أقوال أفلاطون الحقيقية وأقوال سقراط الحقيقية - وقد رأينا من قبل أن هذا التمييز عسير - قول إنه لو استطاع أن يقوم بهذا لبقيت المشكلة على حالها ، وإنما تكون المشكلة فقط قد حوالت عن مكانها دون أن تكون قد حلت ؛ ذلك أن الأقوال التي يقولها سقراط في محاورات أفلاطون ليست هي الأقوال النهائية ، بل كثيراً ما يبدو أن الآراء التي يقولها سقراط تعلو عليها وترجعها الآراء التي يقول بها آخرون من المتحاورين ، فزى مثلاً في « پروتاغوراس » ، أن الهزيمة هي بالأحرى لسقراط لا لبروتاغوراس ؛ كما نرى في محادثة « أو طيفرون » ، أن سقراط في الواقع قد أخضعه أو طيفرون بأن قال إن منهج سقراط لا يؤدي إلى السعادة المرغوبة . وفي محادثة « اقراطيلوس » ، نرى سقراط يجاري السوفسطائيين الذين يستعملان جدالاً عفاً بما يشير حفيظة أحد أصدقائه المخلصين له وهو أقريطون ونرى في « يرمينيدس » ، سقراط وقد عاد شاباً . وأن . ب . ميديس قد تلغى عليه طغياناً كبيراً ولم يعد له من قيمة بالتفعل ؛ ونرى أيضاً في محادثة « السوفسطائي » ، أن سقراط ليس له من دور غير دور رئيس الشرط الذي يرأس الجماعة التي تحكم بدمعلا ن أقوال سقراط في كل المحاورات السابقة . فهذا أيضاً تذكير المشكلة

من جديد وهى : هل نعد أقوال سقراط الأقوال المعبرة عن آراء أفلاطون ، حتى لو افترضنا أننا استطعنا التمييز بين الآراء الأفلاطونية والآراء السقراطية ؟ ظاهر أن هذا غير ممكن ، مادام سقراط يظهر أن أقواله فى كثير من المحاورات ليست هى الآراء الحقيقية المقنعة المنتصرة — وحينئذ يمكن أن تحل المشكلة بأن يقال : يجب علينا أن نستخلص آراء أفلاطون من كل المحاورات لا بوصفها آراء سقراط ، بل بوصفها الآراء النهائية التى تنتهى بتأييدها كل محاورة من محاوراته . ولكن هذا الحل ليس بالحل المقنع أيضاً ، لأنه يصطدم بمشكلة ليست أقل خطورة من المشكلة السابقة ، وهى أن الكثير من المحاورات لا ينتهى بنتيجة حاسمة بل يترك المسألة على حالها ، وقد يجعل الرأيين المتعارضين بقدر واحد من القوة والصحة . فنحن نرى أنه فى محاولة سقراط تعريف الشجاعة فى « لاجيس » والحكمة فى « خرميدس » ، نجده لا يعطى تعريفات نهائية ، كما أنه فى محاورة « هيباس » ، لا يقدم لنا تعريفاً للجمال ، وإنما يقدم تعريفات لا يقول أنا أنها الأصح فى نظره . وفى محاورة « پروتاغوراس » ، يجعل الخصمين ، پروتاغوراس وسقراط ، يتنازعان ؛ وتنتهى المسألة بأن يقتنع كل منهما بقضية الآخر وحدها ، مع بقاء القضيتين متعارضتين . وهكذا نرى أنه لا يمكن أيضاً أن تحل المسألة عن طريق هذا الحل الثالث الذى أدلىنا به .

فهل نقول — حلاً لهذه المسألة — إن تلك المحاورات وأمثالها

مما ذكرناه ، محاورات سلبية ، وعلى هذا لا يمكن أن نأخذ بها دائماً ، وإنما يجب الأخذ بالمحاورات الإيجابية ؛ لكن المشكلة مع هذا لا تحل أبشراً ، وعلة هذا أن تلك المحاورات الإيجابية متناقضة فيما بينها ثنائياً شديداً ، فإن الآراء في هذه المحاور قد تخالف الآراء الموجودة في تلك الأخرى . فنلاحظ مثلاً أن أقوال أفلاطون في « الجمهورية » قد هدمها كلها تقريباً في محاوره « النواميس » ، ونجد في محاوره « السوفسطائي » يهدم كل الآراء التي قال بها خاصة بنظرية الصور . فحتى هذه المحاورات الإيجابية لا يمكن إذن أن تحل المشكلة التي رضعناها في أول الأمر ، مما دعا حتى الأقدمين أنفسهم إلى القول بأن فكر أفلاطون متناقض لا يمكن أن يستخلص منه شيء لدرجة أن المرء لا يكاد يجد رأياً من الآراء إلا ويجد له رأياً معارضاً في محاورات أخرى ، ولما أخذت محاوره « بروتاغوراس » (٩) ، إذ يبدو فيها أن أفلاطون يرى أن الخير هو المنة بينما نراه من بعد في « جورجياس » (١٠) يقول إن الخير لا يمكن أن يكون المنة ، وإنما هو السعادة . ونراه في إحدى المحاورات (١١) يقول بأنه يجب على الإنسان أن يفعل الخير بالنسبة لأصدقائه . بينما عليه أن يفعل الشر بالنسبة لأعدائه . ولكن نجد العكس من هذا في محاوره « الجمهورية » (١٢) إذ ترى سقراط يقول إن على المرء أن يفعل الخير بالنسبة لكل إنسان عدواً كان أو صديقاً ، وإن فعل الشر بالنسبة إلى الأعداء من شيم الطغاة . ونجد في « فيدون » وفي الكتاب العاشر من « الجمهورية » يقول بأن

النفس بسيطة ، بينما نراه في الكتاب الرابع وفي محاوره «طيمائوس» ، يجعل النفس مركبة ، مع أنه يقيم برهانه في خلود النفس على أساس البساطة . فكأن أفلاطون يتناقض ، حتى في المحاور الواحدة . ونراه أيضاً يقول بأن النفس خالدة في كتاب «الجمهورية» (١٣٠) وذلك لأن النفوس أزلية أبدية ، بينما نجد في «طيمائوس» (١١٤) يقول إن النفوس قد خلقها الصانع ، فهي حادثه وليست أزلية أبدية .

وقد يقال حينئذ إن هذه مسائل جزئية لا قيمة لها بالنسبة إلى المذهب العام والمبادئ الرئيسية التي يقوم عليها مذهب أفلاطون ، ولكن هذا الرأي أيضاً يعد حلاً لا يؤدي إلى النتيجة المطلوبة . إذ الملاحظ أن أفلاطون قد وقع في مثل هذا التناقض في المسائل الرئيسية الكبرى من مذهبه . فهو يقول عن المثل أو الصور إنها تحوى كل شيء ، وأن أى شيء خارجها فهو مشارك فيها ؛ ولأننا نراه من ناحية أخرى يقول إنه لا بد من وجود شيء خارج المثل يختلف عنها كل الاختلاف لا يشاركها في شيء وهو هو الشيء الذي تتحد به الصور لتتكون الأشياء . ونراه مرة أخرى يقول بأن اللاوجود لا يمكن أن يعرف ولهذا يقابله الجهل ، ولا يمكن أن يكون إذن موضوعاً للبرقة ، بينما نراه مرة أخرى في محاوره أخرى يقول إن اللاوجود ضرورى الوجود ويجب أن نقول به من أجل أن تفسر الخلق والوجود . ونراه يحمل حملة شديدة على الشعر والشعراء ، بينما نراه آوثة أخرى يرى في الشعر وسيلة ضرورية من وسائل التفكير والبحث الفلسفى . فكأن التناقض

إذن لا يتناول مسائل جزئية فحسب ، بل يشمل كل ما يتصل بكل المذهب . بل ونجد هذا التناقض عينه فيما يتصل باتجاه فكره العام : فتحن نراه في « فيدون » ، زاهداً متصوفاً يحاول قدر الاستطاعة أن ينصرف عن الوجود الواقعي وينظر إلى الموت على أنه التخلص له من شقاء الوجود . وعلى العكس من هذا نراه في « المأدبة » ، يجعل الحب والتعلق بالأشياء الحسية شيئاً ضرورياً ، بل ومسألة رئيسية بالنسبة إلى البحث الفلسفي : فهو من ناحية إذن زاهد ، ومن ناحية أخرى مقبل على الذات . وبينما نراه مواطناً يخضع لقوانين ويطالب بالخضوع لها ، نجد مرة أخرى يمثل النزعة الفردية في أقصى صورها : فبدلاً من أن يأمر بإطاعة القوانين ، يقول إن القانون من صنع الفرد وإن القانون تابع للفرد ويتنازى أفلاطون مثاليًا مغرًا في المثالية قد جعل ثمة هوة لا يمكن عبورها بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس ، نراه مرة أخرى يتعلق بالواقع ويأمر بالتعلق بالمحسوسات . وبينما نراه منصرفاً عن العالم الخارجي وما يعج به من مشاكل سياسية خطيرة ، نراه ذلك السياسي الذي قام برحلات خطيرة ثلاث إلى صقلية كي يحقق أحلامه الفلسفية . وبينما نراه يحمل على الشعر والشعراء ، نجد في كتاباته شاعراً من أكبر الشعراء . ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلاطون كان متناقضاً في كل أقواله ، متناقضاً في اتجاهه الروحي . فهل هذا صحيح ؟ وعلى وجه العموم ماهو ، على حد تعبير استيفانيني ، سر أفلاطون ؟

الحلول المروعة : أول الحلول التي عرضت لاكتشاف سر

أفلاطون وبيان من هو أفلاطون الحقيقي هو الحل البسيط الذي يتناول المسألة بالطريقة التي سار عليها الإسكندر في حله العقدة الفورديّة ، وذلك بأن يحذف الإنسان من المؤلفات المنسوبة إلى أفلاطون كل ما لا يجده متفقاً مع بعضه البعض ؛ كما يصل إلى مذهب منطقي ، متناسق الأجزاء ، خال من كل تناقض ؛ وهذه الطريقة أسهل الطرق . وقد قدم لها النماذج الأقدمون أنفسهم : فإننا نجد بنتيوس الروماني قد أنكر أن تكون محاوره « فدرس ، صحيحة النسبة إلى أفلاطون . لأن ما يرد فيها من كلام عن النفس لا يتفق مع مذهب أفلاطون العام . وقد استمرت هذه الطريقة المؤرخين في القرن التاسع عشر حتى كادوا يسلبون أفلاطون كل محاوراته !! فإننا نرى أولاً أن آست (١٥) يحاول أن يخرج من المحاورات الأفلاطونية كل المحاورات التي لا تتفق فيما بينها ، أي تلك التي تناقض المذهب الذي يظن آست أنه مذهب أفلاطون الحقيقي ، وعن هذا الطريق نفس المحاورات الأفلاطونية إلى أربع عشرة محاوره . وجاء بعده شارشيت (١٦) فجعل عدد المحاورات تسع محاورات . ورأى أيرفك (١٧) أن ينكر محاوره « برينيدس » على أساس أنه لا يعقل أن ينقد أفلاطون نفسه ، ثم جاء فندليند (١٨) فأنكر محاوره « السوفسطائي » و « السياسي » ، و « برينيدس » على نفس الأساس الذي أنكر عليه أيرفك محاوره « برينيدس » ، لأن أفلاطون ينقض في هذه المحاورات كل مذهبه

السالف . ثم يستمر الشك حتى يبلغ أعلى درجة عند كرون (١٩) ،
إذ أرجع كرون كل محاورات أفلاطون إلى محاورة واحدة هي
الجمهورية ، ، وقال إن هذه المحاورة هي وحدها الصحيحة .

وهنا يلاحظ على هذه الطريقة أنها طريقة غير مخلصة على
الإطلاق ، بل هي فاسدة كل الفساد . فعلى أى أساس نقول إن
هذا هو مذهب أفلاطون الحقيقي ، بينما ذاك الآخر ليس مذهبه ؟
فإذا كن بعضهم مثلاً قد أنكروا أن تكون محاورة د السياسى ،
مميحة النسبة إلى أفلاطون على أساس أنه ما كن لأفلاطون فى مثل
هذه المحاورة التى وضع فيها السياسة منهجاً ونظرية تختلف كل
الاختلاف عن تلك النظرية التى وضعها فى الجمهورية ، والقوانين ، ،
نقول إنه ما كن لأفلاطون أن يغفل ذكرهاتين المحاورتين الأخيرتين ؛
وعلى هذا لا يمكن أن تعد نسبة محاورة د السياسى ، إلى أفلاطون
صحيحة . ولكن من يدري أن مذهب أفلاطون الحقيقى فى السياسة
هو ذلك المعروض فى الجمهورية ، والقوانين ، ، وليس ذلك الذى
عرضه فى السياسى ؟ وإذا كن البعض قد حاول أن ينقذ الجمهورية ،
بطابعها التوكيدى ، ومن أجل هذا ضحى بمحاورة د برمنيدس ،
بإهبتها الشكية ، فلماذا لا يحق لنا أيضاً أن نأخذ المسألة بالعكس ،
فننقذ د برمنيدس ، على حساب د الجمهورية ، ؟ هذا وربما يقال
إن هذه المتناقضات ليست غير لوثات بسيطة نستطيع إزالتها من
هذا المذهب بسهولة . فثلاً أنكر شارشمت أن تكون الصفحة ٣٣
من محاورة د فيلابوس ، صحيحة ، لأن المذهب المعروض فيها لا يتفق

مع بقية مذهب أفلاطون . ولكنتنا قد رأينا من قبل أن التناقض لا يتناول جزئيات يمكن أن نمحوها بسهولة كما هي في هذه الحالة التي زعمها شارمشت ، وإنما يتناول أسس المذهب ، بل وفيما يتصل بهذه الصفحة أو الفقرة التي أراد شارمشت أن يحذفها ، نقول إن مذهب أفلاطون العام في كل محاوراته ينقسم قسمين : يؤكد في جزء منها وجوب الحياة الألفية التي لا تتصل بالذات الحسية في شيء ، وفي جزء آخر منها يؤكد أنه يجب على الإنسان أن يتعلق أيضاً بالذات الحسية إلى جانب تعلقه بالذات العقلية . فإذا كانت الحال كذلك ، فلا يمكن إذن أن يزول الإنسان هذه اللواتي الموجودة في مذهب أفلاطون إلا بالقضاء على هذا المذهب كله ؛ ومثله في هذا إذن سيكون مثل من يريد أن يزول عروق المرمر فلا يسهه إلا أن يهاجمه طحناً تاماً ، على حد تشبيهه استيفاني .

هناك حل ثان للسألة يقوم على أساس التفرقة بين نوعين من المفكرين : مفكر عالم ، ومفكر فنان . أما المفكر العالم فهو ذاك الذي يسير على أساس القياس والاستقراء ولا يبالى بحقيقة حتى يستخلصها من التجربة أو بالاستدلال ، ويكون مذهبه تبعاً لهذا تكويناً منطقياً متناسب الأجزاء لا يتناقض جزء منه مع جزء آخر . وعلى العكس من هذا نجد المفكر الفنان لا يعتمد على العقل المنطقي ، وإنما يعتمد على الوجدان : ولا يسير على قواعد البرهان ، وإنما يدرك الحقائق كالحجرات ولع . وهذا النوع من المفكرين لا يقتضى فيه عدم التناقض والتركيب المنطقي ، ولهذا يأتى مذهبهم

جزئيات ، وكل جزئى من هذه الجزئيات مستقل عن بقية الجزئيات . كما أن هذا النوع من المفكرين مثله مثل الروائيين الذين يحاولون أن يتخفوا وراء الأشخاص فلا يبدون مطلقاً في شخصياتهم ، ومن هنا فلكل رواية طابعها الخاص ويجب أن تدرس على حدة ، ولا يطلب في هذه الحالة إذن أن يكون هناك مذهب سائد واحد يجمع بين كل الروايات . وهؤلاء الذين جعلوا هذه التفرقة أساساً لبحثهم في أفلاطون قالوا إن أفلاطون شاعر أو فنان ، والحقيقة تظهر له لمحات تأتي مرة واحدة دون احتياج إلى براهين ، ولذا تأتي متناقضة فيما بين الفترة والفترة الأخرى ، وتبعاً لهذا يجب أن تؤخذ كل محاوره كما هي على حدة . ومن الممثلين لهذه النزعة ألفرد إدورد تيلور (٢٠) ثم أوجست ديس (٢١) . فقد قال ديس مثلاً إن فكر أفلاطون فكر متحرك متغير يجرى ويتحدث ، ومعنى هذا أنه لا يشترط فيه الوحدة المنطقية . كما نجد تيلور في الكتاب الذى وضعه عنه ، يسير على أساس منهج يتفق مع هذه النظرة ، فلا يريد أن يشرح أفلاطون بوصفه صاحب مذهب منطقي مركب تركباً عكساً ، وإنما يتناول كل محاوره ويحاول أن يستخرج ما فيها من أفكار وآراء دون أن يحاول الربط بين ما في المحاور الواحدة والأخرى من أفكار متشابهة . ولكن أصحاب هذا الرأى كانوا مغايرين — دون شك — في توكيد هذه الناحية في أفلاطون . فافلاطون لم يكن شاعراً باستمرار ، وإنما كان يجمع بين الوجدان من ناحية ، والبرهان المنطقي أو الديالكتيك من ناحية أخرى .

ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التي لا يستطيع الفكر أو اللغة أن يعبر عنها ، كان أفلاطون يلجأ الى التصوير الخيالى غير المنطقى ، وأما فى الأفكار الأخرى التي يمكن أن يعبر عنها تعبيراً منطقياً بواسطة اللغة ، فقد كان يسير على المنهج المنطقى أو الديالكتيك . فأفلاطون كان يجمع اذن بين الناحيتين ، ولا يمكن أن يخص بناحية واحدة دون الأخرى .

وهناك حل آخر للموضوع الذى نحن بصدده ، يقوم على أساس ما يظنون عليه اسم « الأزمة الأفلاطونية » . فكما أن كنت قد عانى أزمة روحية جعلتنا نفرق بين عهدين فى مذهب الفلاسفة : عهد توكيدى وعهد نقدى ، فكذلك الحال عند أفلاطون : يمكن أن نميز بين عهدين وجداً لديه مقابلين للعهدين اللذين نجدهما عند كنت . وكانت محاوره « برمنيدس » ، على حد تعبير لوييس كامب بل — تعبيراً عن اليقظة التي شعر بها أفلاطون من نومه التوكيدى أو حماء التوكيدية التي كان يعيش تحت تأثيرها حتى الآن . ويرى آخرون أن المحاورات : « برمنيدس » ، « السوفسطائى » ، و « السياسى » — وهى التي فيها ينقد أفلاطون نفسه — التي تعبر عن دور الانتقال . فبعد أن كان أفلاطون فى الدور السابق لهذه المحاورات ، يؤكد المعرفة ويقول بإمكان تحصينها بالقوى الإنسانية ، نراه ابتداء من هذه الأزمة ينكر هذا ، وتبعاً لهذا الإنكار (الذى ستحدث عنه فيما بعد) يتجمل من كل أفكاره السابقة تقريباً ، خصوصاً فيما يتصل ببيان ماهية

الصور أو المثل ؛ ونرى برنت يقسم فكر أفلاطون على هذا الأساس الى قسمين : قسم سقراطي ، وقسم أفلاطوني خالص . ولكن هذا الحل ليس أيضاً بالحل المقنع ، لأننا نجد أفلاطون ، فيما يسمونه باسم الدور التوكيدي أو الدور الأول ، يعبر عن كثير من الأفكار التي سيعبر عنها في الدور الثاني ، فلا يمكن أن نجعل ثمة انفصالاً تاماً الى دورين في فكر أفلاطون ، وإنما هناك فكر حتى يتطور ، وهذا التطور تطور هادئ ، يساعد ويسير دون طفرات ودون أزمات ، فلا نستطيع إذن أن نقسم تطور فكر أفلاطون الى قسمين منفصلين تمام الانفصال ، وإنما هي روح متطورة مستمرة واحدة تسرى فيه .

يلي هذا حل رابع يجدر بنا أن نشير إليه ، وهو حل أدلى به رانلف (٢٢) . فقد قال إن ما نجده من متناقضات في فكر أفلاطون مرجعه الى ما يسميه رانلف باسم « منطق الاشتراك » ، فإن فكر أفلاطون لم يوضح دائماً المعاني التي للألفاظ المشتركة ولذا كان كثيراً ما يقع في التناقض . فراجع التناقض إذن هو الى عدم تحديد أفلاطون للمعاني التي يستخدم فيها الألفاظ المشتركة ولكن هذه الفكرة التي قال بها رانلف ليست بصحيحة ، لأنه اذا كان أفلاطون يعرض أفاًساً يتحدثون هذا الحديث ، وهم السفسطائيون الذين يتلاعبون بالألفاظ المشتركة ، فإن هذا ليس معناه أن أفلاطون لا يعرف هذا التلاعب ، ولا يعرف أن هذه الألفاظ مشتركة ، بل هو ، على العكس ، يحمل في محاورات

كثيرة على هذه الطريقة ، ويخبر من السوفسطائيين الذين يلجأون إليها ، ومن هنا فإن هذا الحل ليس حلاً مقنعاً . فما هو إذن هذا الحل النهائي الذي نستطيع أن ندلي به لكي نكتشف أفلاطون الحقيقي ؟

الشك المؤتمنوني : ولكن الحل لهذه المشكلة قد قدمه لنا أفلاطون نفسه في الرسالة السابعة وهي رسالة يكاد يكون معترفاً بها من الجميع من حيث صحة نسبتها إلى أفلاطون . في هذه الرسالة نجده يتحدث عن رحلته إلى ديونيسوس ، وكيف كان يرغب في تعليمه الفلسفة ، فيقول إنه حين ذهب إلى ديونيسوس حاول أن يبين فيه المؤهلات الفلسفية التي تخول له أن يعلمه الفلسفة . فرسم له مجموعة من المسائل وطالبه يومياً بحلها ، ولكنه رأى بعد مدة قليلة من الزمان أن ديونيسوس ، بعد أن حصل شيئاً من العلم ، قد امتلأ غروراً ، اقتحاراً بهذا القدر الضئيل من العلم الذي حصله . وهكذا يقول أفلاطون إن كثيراً من أمثال ديونيسوس وأكثرهم من هؤلاء الأشخاص الذين يصورهم أفلاطون في محاوراته ، تقول إن كثيراً من الأشخاص إنما يفعلون فعلة ديونيسوس ، مع أن الفلسفة على العكس من هذا تحتاج إلى مران طويل . ولا يستطيع الإنسان أن يحصلها بهذه السهولة ، بل وليس في قدرته مهما طالت حياته أن يصل إلى معرفة الحقيقة . ومن أجل هذا فليس للفيلسوف أن يضع كتباً وكأشها مراجع نهائية للفلسفة أو للعلم الصحيح . وإنما يجب أن تكون الكتب التي يحاول عن طريقها أن يتقن العلم إلى الناس مطبوعة بهذا الطابع : طابع عدم التوكيد وطابع الشك

ومناخ اختلاف وجهة النظر بالنسبة إلى المسألة الواحدة ، وطابع عدم التوكيد وإلقاء الحقائق إلقاء إيجابياً قاطعاً . فإن الإنسان لا يستطيع مطلقاً عن طريق قواه أن يصل إلى معرفة العلم الحقيقي . وذلك لأن عناصر العلم خمسة : أولاً الاسم ، ثانياً التعريف ، وثالثاً الصورة الحية ، رابعاً المعرفة العقلية ، وخامساً موضوع العلم في ذاته . أما الاسم فهو ذلك اللفظ الذى نعلقه على الأشياء والذى لا يمكن مطلقاً أن يصور موضوع العلم تصويراً حقيقياً ، وسنرى فى نقد أفلاطون للغة كيف أن الأسماء أو الالفاظ شر على العلم كل الشر . كذلك الحال فى التعاريف أو الحدود : فهى ناقصة لا نستطيع أن تبين لنا ماهية موضوعات العلم في ذاتها ، لأن التعريفات مركبة من أسماء وأفعال ، وهذه الأسماء والأفعال لا تدبر — كما رأينا — تعبيراً موافقاً صحيحاً عن موضوع العلم ، أما الصورة الحسية فهى أيضاً أداة ناقصة من أجل تحصيل العلم . والى ضرب لذلك مثلاً نأخذ كلمة الدائرة ، فهى من ناحية الاسم تسمى دائرة ؛ ومن ناحية التعريف هى المحل الهندسى لجميع النقط الموجودة على محيط ، ومن ناحية الصورة الحسية نجد أنها ذلك الرسم الذى نرسمه للدائرة . فلاحظ أن هذه الصورة الحسية التى نرسمها للدائرة ليست دائرة حقيقية ، فإن المحيط فيها أقرب إلى المستقيم منه إلى المنحنى الدائرى ، وذلك لأن الصورة الحسية ناقصة دائماً . نأتى بعد هذا إلى المعرفة العقلية ، فنجد أن هذه المعرفة العقلية لا يمكن أيضاً أن تصور موضوع العلم الحقيقي تصويراً صحيحاً لأنها تعتمد

على تركيب العقل ، ولأنها مشاركة لهذه الأشياء في ذاتها . فهي تؤدي غالباً إلى الظن لا إلى العلم بمعناه الصحيح ، أما العلم بمعناه الصحيح فهو علم الدائرة في ذاتها لا بوصفها هذه الدائرة أو تلك الأخرى . وإنما الدائرة بمعنى عام كما هي في حقيقتها ، أو بعبارة أخرى ، كما سنرى فيما بعد . . صورة ، الدائرة

ومن هذا كله نرى أن عناصر العلم لا تؤدي مطلقاً إلى ما نطلبه من العلم ، وعلى الإنسان أن يبحث بحثاً يكون مطابقةً لهذه الأدوات التي يستخدمها في تحصيل العلم . ومن أجل هذا فس نجد دائماً أن المشكلة الواحدة تنشأ عنها عدة مشا كل ، وأن هذه المشا كل قد ينتهي بعضها إلى حل . وقد لا ينتهي البعض الآخر إلى حل ، وقد تغل الأفكار أو القضايا المتعارضة صحيحة في آن واحد . فلذا يجد أ فلاطون أمامه شيئين متعارضين دائماً : فيجد أولاً موضوع العلم ثابتاً دائماً ، ويحد في الناحية الأخرى ذاتاً عالمية غير فادرة على الوصول إلى العلم الحقيقي : فكأنه يجد من ناحية يقيناً مطلقاً ، ومن ناحية أخرى شكاً أساسياً . كما أن هذا العلم يتم تارة عن طريق لمحات ووجدان ، يأتي سريعاً كالبرق الخاطف ، ويفنى سريعاً أيضاً . وإلى جانب هذا لا بد أيضاً من المنهج الديالكتيكي الذي يحطو خطوة بخطوة ، ويحاول بتركيب القضايا بعضها مع بعض أن يصل إلى نتيجة معينة ، تستخلص استخلاصاً منطقياً واضحاً من المقدمات السابقة . فبأي شيء نستطيع الآن أن نصف هذا الفكر الأفلاطوني ؟ أنصفه بالاحتمالية ؟ قد يكون هذا صحيحاً لو

أنا قلنا إن العقل الإنساني في نظر أفلاطون لا يستطيع مطلقاً أن يصل إلى إدراك الأشياء في ذاتها وأن يحصل الماهيات كما هي . ولكن هذا غير صحيح إذا فهمنا الاحتمالية بمعنى الشك في إمكان المعرفة إمكاناً مطلقاً .

أو نسمي هذا الموقف الذي وقفه أفلاطون بالصوفية أو الوجدانية في المعرفة ؟ هذه التسمية أيضاً قد تكون صحيحة . إذا كنا نقول إن أفلاطون يلجأ أحياناً كثيرة ، وبعد مصدرأ من مصادر المعرفة ، الوجدان والبعثات السريعة الخاطفة التي تأتي عن طريق المعرفة الوجدانية . لكن هذا لا يكون صحيحاً إذا فهمنا أن في هذا قضاء على التفكير المنطقي العقلي . فإن أفلاطون كان يشترط دائماً أن تكون معارفنا عقلية ، وأن تكون هذه المعرفة قائمة على أساس معقولات فصل إليها ونحدد ما نعيد أو نلجأ . وكل ما يمكن أن يوسم به هذا الطابع في فكر أفلاطون هو اسم الشك . وكلمة الشك نأخذها هنا لا بمعناها المفهوم وإنما بمعناها الأصلي الاشتقائي وهو البحث ، لأن هذا النوع من الشك يختلف كل الاختلاف عن الشك المعروف ، فالشك الأفلاطوني لا يقول بأن الحقائق لا يمكن أن تعرف وإنما يقول إن الحقائق غير معروفة ، أي أنه شك يبحث ويحاول دائماً أن يصل إلى نتيجة . أما الشك الآخر فشك هدام ، يقطع بأن كل معرفة غير ممكنة . فهو إذن ينفي نفسه بنفسه ، وأما الشك الأفلاطوني فهو عبارة عن ابتداء للبحث ، واستمرار في هذا البحث عن طريق إثارة مشكلات جديدة ، الواحدة

وراء الأخرى . وترتيب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى نصل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تتحلل إليها كل هذه الشكوك ، ولكن هذه القضية العامة التي يصل إليها ليست قضية نهائية بل هي أيضا وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد . وهكذا نجد أفلاطون باستمرار يتصور المنهج الفلسفي محاولة للبحث دائما عن الحقائق ، دون الوصول إلى ما يسميه الناس باسم الحقيقة النهائية أو حقائق الأشياء كما هي في ذاتها .

والعامل الرئيسي الذي يقوم عليه هذا الشك أو الذي يدفع إليه ، هو ما يسمى باسم الإيروس أو الحب ، فهو الدافع الذي يدفع الإنسان باستمرار نحو البحث ، وسنرى فيما بعد حين الكلام عن الإيروس ، كيف يكون الإيروس دافعا وبدءا للبحث الفلسفي . وماهية هذا الشك الأفلاطوني يمكن أن تلخص في القول بأن هذا الشك الأفلاطوني هو جهل وعلم معا ؛ فالشاك عالم بجهل يحاول أن يقضى عليه ، وجامل بعلم يحاول أن يصل إليه ؛ لأن الذي يعلم ليس في حاجة لأن يبحث ، وتقصد بالذي يعلم الذي يعلم علما كاملا ، ولهذا فإن الآلهة لا يتفلسفون ، كما أن الجاهل جهلا مطلقا لا يمكن أن يبحث لأن كل بحث متجه إلى موضوع ، فإذا لم يكن هناك غير جهل تام لم يكن منه موضوع ، وبالتالي لم يكن ثمة اندفاع نحو البحث في هذا الموضوع . فالشك إذن جامع بين الناحيتين : ناحية الجهل ، وإلا لما اندفع الإنسان نحو البحث ، وناحية العلم ؛ وإلا لما حاول البحث .

عناصر الشك سوفسطائى : العنصر الأول من عناصر

الشك الأفلاطونى اللغة . وقد حاول كثير من الفلاسفة اليونانيين السابقين أن يبينوا ما فى اللغة من الخطأ بوصفها أداة للتعبير عن حقائق الأشياء : فهو قليطس قد بين لنا كيف أن اللغة تؤدي إلى جعل الأشياء كلها ثابتة ، والسوفسطائيون قد استطاعوا عن طريق اللغة أن يصلوا إلى تأكيد كل الآراء ، وأفلاطون نفسه قد حاول مراراً عدة أن يتابع هؤلاء الباحثين فى اللغويات من أجل أن يسخر منهم بعد هذا سخرية شديدة . وهو قد وجد خصوصاً فى المحاورات ذات الطابع الديالكتيكي ، فى الفلسفة الإيلية أقوالاً يمكن أن تكون متعارضة ، وتكون صحيحة فى آن واحد . وعلى هذا لابد من البحث فى بيان ماهية اللغة بوصفها وسيلة التعبير عن حقائق الأشياء .

كانت اللغة موضع نقد شديد من جانب أفلاطون . فقد سما على هذه العبادة التى أقامها الناس للألفاظ اللغوية لأن الألفاء تصور الحقائق بخلاف ما هى عليه فى الواقع ، لأن الألفاظ تضيق إلى ما تعبر عنه ثباتاً ودقة ليسا موجودين فى هذه الأشياء التى مدلولاتها . ولذا ترى أفلاطون يحمل على عصره ، وعلى السوفسطائى الذين استهزوا فى مثل هذه الأبحاث اللغوية التى لا تؤدي نتيجة واقعية ، لأنها لا تؤدي إلى اكتشاف الحقائق . وقد كاد الناس . والسوفسطائيون بوجه خاص ، معنيين عناية شديدة

باستخراج البراهين وحقائق الأشياء من الألفاظ نفسها . وأفلاطون قد حاول السخرية منهم ، فصور لنا في « إقراطيلوس » ، هذا النوع من البحث اللغوي وأظهر هذا في تهكم لاذع ، لقد بدا لنا هذا البحث أولاً وكأن أفلاطون من المؤمنين به ، ولكن يتخلص أفلاطون من تأثير هذا البحث فيقول إن هذا شر وبلاء يجب أن نطهر أنفسنا منه . وقد دعا هذا البحث بعض المنسحقين من النقاد والمؤرخين إلى أن يعدوا أفلاطون معنياً باللغات مؤمناً بقدرة اللغة على التعبير عن الحقائق ، والواقع أن أفلاطون كان يسخر سخرية شديدة من الألفاظ ؛ وتظهر هذه السخرية في أنه لم يكن يعني مطلقاً بأن يحدد لفظاً واحداً للدلالة على شيء واحد ، ولم يقدم للمسائل الرئيسية تعريفات واضحة منحوتة تنطبق وحدها على مدلولاتها كما سيطلب هذا أرسطو فيما بعد . فنحن نراه مثلاً يقول إن الألفاظ يمكن أن تؤدي إلى إثبات حقيقة المذاهب المتعارضة المتماكسة : فنلما مذهب هرقليطس ، ومذهب الإيليين خصوصاً في قولهم إن الوجود موجود وأن ليس شيء اسمه العدم ، مثل هذه الأشياء يمكن أن يستخلص منها مذهبان متعارضان ، ومعنى هذا أن الألفاظ لا تؤدي إلى بيان حقائق الأشياء . ما دامت تؤدي إلى أقوال متناقضة . ونحن نرى أفلاطون يستخدم ألفاظاً مختلفة للتعبير عن شيء واحد رئيسي ، فثلاً فكرة المادة أو صلة المحسوسات بالعالم المعقول ، يصورها أفلاطون تصورات مختلفة على أساس أن الألفاظ لا يمكن أن تؤدي

إلى معنى حقيقي ، فيسمى مثلاً صلة المحسوسات بالمعقولات تارة بالمشاركة وتارة بالحضرة . كما أنه يسمى أصور أسماء مختلفة . ويقول إن الصور ليست فقط ماهيات الأشياء وصورها العليا ، بل تسمى أيضاً باسم الأجناس والأنواع ، والصور الحسية . والمادة يسميها تارة باسم الرحم أو الأم أو الوجود أو المكان ... الخ . والمهم في هذا كله أن أفلاطون لا يعترف بالألفاظ اللغوية بوصفها مؤدية حقيقة إلى بيان حقيقة الأشياء كما هي عليه في الواقع .

كذلك الحال في التعريفات ، لأنها في حقيقة أمرها كالألفاظ ، خصوصاً وأنها ليست غير الألفاظ نفسها ، فإ ينطبق على الألفاظ ينطبق بالتالي على التعريفات . والخلاصة أن أفلاطون يقول عن اللغة إنها لا تؤدي إلى التعبير الصحيح عن حقائق الأشياء . ومن أجل هذا يجب ألا تكتب الكتب في صيغة قطعية تعليمية . وإنما توضع على شكل محاورات . فالمحاورات وحدها إذن هي التي تستطيع أن تعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه الحالة : حالة القلق وعدم الانطباق بين الألفاظ ومدلولاتها .

البرهان : لم يكن أفلاطون من الذين يؤمنون بالاستقراء وحده ، ولا بالاستدلال وحده ، وإنما كان يؤمن بالاثنتين ، ويؤمن بأكثر من اثنتين . فقد كان يطالب بالبحث في الأشياء المختلفة . لكي يرتفع الإنسان من بعد إلى الصورة الأصلية أو الشيء المشترك الذي تدخل تحته كل هذه الأشياء الجزئية . ولكنه يقول إن هذا لا يكفي ، بل يجب أن تكون الصورة العامة أو الماهية العامة

التي تصل إليها عن طريق الاستقراء ، مستخلصة مباشرة ، استخلاصاً قديماً ، من طبيعة العقل الإنساني ، أى يجب أن يدخل الاستدلال مع الاستقراء لكي تتم المعرفة الصحيحة ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الاستدلال يجب أن لا يكون قديماً مطلقاً كافياً بذاته ، بل يجب أن يتحقق عن طريق الاستقراء ، فلا بد إذن من الجمع بين التاحيثين . ثم إنه إذا استطعنا أن نصل إلى شيء يسمى الماهية ، فيجب ألا تقتصر على هذه الماهية ، بل تفترض الافتراض العكسي لهذا الذي وصلنا إليه وعن طريق هذا الافتراض العكسي تبين صحة ما وصلنا إليه ، وحينئذ إذا وجدنا أنه ليس صحيحاً ، وأن هذا الفرض الجديد قد قضى على الفرض الأول ، فيجب ألا نعد البحث الذي قمنا به حتى الآن عبثاً ، بل يجب أن نعد خطوة مؤدية إلى هذه النتيجة ؛ ويجب علينا ونحن نبحث في هذا الفرض الجديد أن نراعى فيه ما اقتضاه الفرض الأول أو الحقيقة التي وصلنا إليها ، ومعنى هذا أنه لا بد من ربط الفروض بعضها ببعض ، والارتفاع إلى فرض أعلى من الفروض جميعاً يكون الوحدة النهائية ؛ إلا أنه ليس في استطاعة الإنسان عن طريق قراء الخاصة أن يصل إلى هذه الوحدة العليا ، ولذا قدر الإنسان دائماً أن يبحث ، وفي بحثه أن يفترض . وعليه أن يستمر في هذا الافتراض وذلك البحث دون أن يقف ، أى أنه يجب ألا تثق ثقة عمياء بطريقة البرهنة وبالمناهج الرئيسيين : منهج التحليل ومنهج الاستقراء . ولهذا نجد محاورات

أفلاطون تنقسم إلى نوعين : نوع لا ينتهى إلى نتيجة إيجابية كما
أشرنا إلى هذا من قبل ، وهذا النوع الذى ينتهى بنتيجة سلبية
يبحث عما فيه من إيجابى فى الطريقة التى وضعت بها المشكلة ،
وهذه الطريقة وسيلة لكي نبحث من بعد عن الحلول الإيجابية
التي نلشدّها . والحلول أو الفروض غالباً ما تؤدي إلى نتيجتين
متناقضتين ، وحينئذ يجب أن لا نعد ذلك إقلاساً في الفكر أو
قدحاً في العقل ، بل يجب أن نحسب أن هذا التناقض يمكن أن يقضى
عليه عن طريقين : الطريق الأول أن نقول إن المبادئ التي بدأنا
بها مبادئ باطلة ، والطريق الثاني أن نرفع من هذا التناقض بين
هاتين القضيّتين إلى قضية عليا يحلّى فيها . والمثال على الحالة الثانية
ما نراه في محاوره ، لآخس ، حين نجد البحث في الشجاعة قد
أدى إلى هذين القولين : الأول هو إذا كانت الشجاعة علماً ، فيجب
ألا يفصل بينهما وبين بقية الفضائل ؛ الثاني إذا لم تكن علماً لم تكن
فضيلة ؛ وقد انتهت المحاوره دون إجابة عن هذا السؤال . ولكننا
نجد الإجابة عنه في الجمهورية ، حين نجد أفلاطون يضع الفضائل
في مراتب ، وعن طريق هذا الترتيب بين الفضائل نستطيع إذن
أن نفصل بين الشجاعة والفضائل الأخرى ، مع حسابنا للشجاعة
في الآن نفسه فضيلة . والمثال على الحالة الأولى ما نجده في
أوطيفرون ، حينما تنتهى إلى هذين القولين : القول الأول هو
أن ما هو مقدس يرضى الآلهة ، والقول الثاني : ما يرضى الآلهة
هو المقدس ، فالتناقض الذي يظهر بين هذين القولين يحلّى حين

تصور الآلهة تصوراً سامياً مختلفاً عن هذا التصور الشعبي لكن يلاحظ دائماً أننا لا نستطيع باستمرار أن نمحو التناقض، بل إن نحو التناقض مرة يؤدي إلى مشاكل جديدة. وهكذا باستمرار تنشأ مشاكل. ولهذا ليس أمام الفيلسوف أن يؤكد حقيقة تأكيداً تاماً؛ وهذا ما نراه مثلاً في «الجمهورية»؛ إذ نجد هذا الكتاب قد قصد به إلى البحث في العدالة؛ الآن هذا البحث يؤدي في النهاية إلى أن يسأل سقراط بعد أن ناقض كل المفاهيم الشائعة عن العدالة: ما هي إذن العدالة الحقيقية؟ ولكنه يتجنب الإجابة عن هذا السؤال أو يتلخس منها، ولا ينتهي إلى نتيجة ما. وكذلك الحال في محاوره مثل «فيدون»، فإنه بعد أن ذكر سقراط البراهين العديدة على خلود النفس، تحدث عما بعد الموت وختم هذا الحديث بأن قال: ومن يدري أننا ليس كل هذا خرافة وأسطورة بل ومن يدري أننا كل ما قلناه حتى الآن ليس خرافة وأسطورة أيضاً؟ وهذا قضى على اليقين الذي يمكن أن يوحى به سياق البراهين السالفة ومعنى هذا كله أنه تنشأ مشاكل باستمرار، وليس للفيلسوف أن ينتهي عند حل يعده حلاً نهائياً. فهمة الفيلسوف إذن البحث باستمرار، ولهذا سمينا منهج أفلاطون باسم البحث أو الشك.

الاستطلاعات والمزاكيل : عني هرقليطس بأن يثبت ما في الوجود من تناقض، فدفع هذا إلى إيجاد كثير من الإشكالات؛ وعني بروتاغوراس من بعد بأن يبين طبيعة الوجود المشككة. إلا أن هذين الفيلسوفين كانا يخلقان المشاكل في اندفاع وسرعة وشدة.

بينما كان أفلاطون يعنى بإثارة المشاكل في بطنه واحتياط ، بأن يحضر للمشكلة تحضيراً طويلاً حتى تغل إلى وضعها الصحيح . فالمسألة تبدأ أولاً على شكل بذرة ، ثم تنسج بأن تأتى أشياء تتألف هذه المسألة ، وتنمو شيئاً فشيئاً بالاعتراضات والتوكيدات التي تتضمن إلى هذه البذرة الأولى ، وتنسج المشكلة نضجاً نهائياً حينما توضع في وضعها الحقيقي مربطة . لا بمشكلة واحدة ، بل بكل المشاكل الأخرى التي تتصل بها ، بل قد ترتفع بهذه المشاكل كلها حتى تصبح المسائل كلها تكون مشكلة واحدة أو وحدة واحدة . والمثال على هذا ما نراه فيما يتصل بمسألة خلود النفس : فالأصل في محاوره « فيدون » أنه قد قصد بها إلى أن تكون بحثاً تاماً في مشكلة خلود النفس . وهنا يلاحظ أولاً أنه ليست هذه المحاوره وحدها التي تتناول هذه المشكلة ، بل إن غيرها من المحاورات تتناول المشكلة عينها مما يؤذن بأن ما وصل إليه أفلاطون في « فيدون » ليس نهائياً ، بل هناك أوجه عدة يمكن أن ينظر إلى المسألة من نواحيها ، بل إن محاوره « فيدون » نفسها عبارة عن برهان واحد نظر إليه من أنحاء عدة ، فتكونت بهذا عدة براهين . ولكن الجزء الرئيسى في هذه البراهين كلها واحد مشترك بين الجميع ؛ ونجد أفلاطون بعد هذا في « الجمهورية » يحاول أن يبرهن على خلود النفس لأنه يرى أن الحياة الإنسانية ليست كافية لتحقيق العدالة ، فلا بد من خلود النفس في عالم آخر فيه يمكن أن تتحقق هذه العدالة ؛ ونراه كذلك في « المتأدبة » يثبت خلود النفس من وجهة

نظر الفن . والنزعة التي تتخطى من هذا كله أن المشكلة الواحدة لا يمكن أن تحل مرة واحدة ولا من وجهة واحدة ، بل يجب أن ندرس باستمرار ومن أنحاء عدة . وهذا هو ما يسمى باسم وضع المشاكل ، أو الإشكالات . وإذا كانت الحال كذلك ، فليس غير الحوار ودراسة المشاكل في كتب مختلفة - نقول ليس غير هذا هو الذي يمكننا من التعبير تعبيرا واضحاً عن الحقيقة قدر المستطاع .

المرموز : وإذا كانت الحال كذلك ، فلا يمكن أن نصل إلى ما يسمى باسم حقيقة ثابتة . وهنا نستطيع أن نستخدم التشبيه الذي استعمله أرسطو ، فنقول إن هناك مبدأ كان موقف أفلاطون بإزائه موقف العاشق الخائن الذي يريد أن يعتذر لمعشوقته عن خيائته ، بأن يسرف في تأكيد حبه : فنحن نرى أفلاطون يتحدث دائماً عن الموضوع على أساس أن الموضوع شيء ثابت ، ولا يمكن أن يداخله شيء من التغير ، وأن ليس على الذات إلا أن تدرك هذا الموضوع كما هو ، بأن تستشفه دون أن تضيف إليه شيئاً من لدنها . وهذا المبدأ مبدأ عزيلدي الروح اليونانية ، نظراً لسيادة نزعة الموضوعية على نزعة الذاتية ، ومن أجل هذا نراها تطالب باستمرار ، في نظرية المعرفة ، بأن يصل الإنسان إلى رؤية الشيء كما هو في صفاته ، وكأن الإنسان يستشفه في مرآة دون أن يغير فيه أدنى تغيير . وأفلاطون ، يكرر إخلاصه لهذا المبدأ ويسرف في هذا

التكرار ؛ وذلك إسراره هذا يكشف في الواقع عن خيائته .
لهذا المبدأ .

هذا المبدأ خلاصته أن الموضوع يجب أن يكون ثابتاً ، وأر العلم ترتفع درجته بارتفاع درجة ثبات الموضوع ، ولهذا فإنه إذا كان الموضوع متغيراً قلن يناظره العلم بالمعنى الصحيح ، بل يناظره الثقل ، والعدم يناظره الجهل ؛ فما هو معدوم لا يمكن أن يعلم عنه شيء .
ولكن أفلاطون لم يكن مخاضاً لهذا المبدأ ، وإلا فإن مذهبه سيرجع في النهاية إلى جزء ضئيل جداً ، لأن أقواله الرئيسية لا تخضع له . فنحن نراه مثلاً يتحدث عن الصور أحياناً كثيرة بوصفها متغيرة ، فهي لا تؤدي إذن إلى المعرفة التي ينشدها .
كذلك الحال بالنسبة إلى فكرة الآلهة ، ثم إلى فكرة السياسة ؛ فالتناجد باستمرار في كل هذه الأشياء أن أفلاطون لا يخضع لهذا المبدأ . والذي يستنتج من هذا هو أنه ، ولو أن أفلاطون قد كان يسير على النزعة الموضوعية الموجودة في الروح اليونانية ، فإن هذه النزعة الموضوعية كانت تمازجها أيضاً نزعة ذاتية ، أراد من ورائها أن يجعل الذات دخلاً في تركيب الموضوع . وهذا يؤدي دائماً إلى عدم إدراك الحقائق إدراكاً كاملاً ،
مادام الموضوع الحقيقي عالم هو الثابت ؛ ومادام الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى هذا الموضوع الثابت ، فليس أمامه إذن غير الإحتمال .

وقد ظهر هذا واضحاً في محاورات أفلاطون . فهو إذا كان

قد قال إن ما هو موجود وجوداً تاماً يمكن أن يعلم علماً تاماً فإنه لم يستطع أن يحقق هذا المذهب : اذ في « الجمهورية » ، بعد أن يتعرض لفكرة العدالة ويحدد موضعها شيئاً فشيئاً ، لا يستطيع إلا أن يقف قائلاً ، ان العدالة لا يمكن الإنسان أن يحددها تحديداً صحيحاً دقيقاً . وفي « فيلابوس » ، يحدد أفلاطون ماهية الخير ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل هذا مباشرة ، وإنما يضطر إلى دراسة نواح مختلفة كي يصل إلى تعريف مقارب لفكرة الخير . وهكذا نجد أن الوصول إلى الحقيقة غير متيسر ، لأن قدرة الإنسان محدودة . لكن يجب أن نفهم أن هذا البحث الذي يتم على شكل محاولات هو اقتراب دائماً من الحقيقة ، وليس صورة مشوهة لها .

ينبغي إذن أن يفرق بين شيئين : بين الإحتمال الظاهري والإحتمال كما يفهمه أفلاطون ، فالإحتمال الظاهري هو أن يدعى الإنسان أسباباً للأشياء غير أسبابها الحقيقية ، وفي هذه الأسباب بمعنى الوجهة ، كما يفعل المتهم في المحكمة ، على حد تشبيه أفلاطون . أما الإحتمال الحقيقي ، بالمعنى الأفلاطوني ، فهو الإقتراب شيئاً فشيئاً من ماهيات الأشياء .

الملاحظة : إذا كان القول أو اللوغوس يمكن أن يكون محتملاً ، فعنى هذا أيضاً أن ما هو محتمل يمكن أن يكون قولاً أو لوغوس ، ومن هنا نستطيع أن نفهم وظيفة الأسطورة بسهولة . فإن الاحتمال هو منطقة التلاقى أو الجامع المشترك بين اللوغوس وبين الأسطورة ، أو بين الحقيقة وبين الخيال (الصورة المقاربة

للحقيقة) . واقد كان أفلاطون في هذه المرة أيضاً غير محاسن للبدا
اليوناني الأصلي ، وهو مبدأ الموضوعية ، الذي كان يقضي دائماً بالآ
ينظر الإنسان إلى الأشياء إلا بالنظرة العقلية الخالصة . وأفلاطون
نفسه قد حاول دائماً أن يصل إلى معرفة عقلية وأن مجرد كل معرفة
من كل ماهو حسي ، لأنه كان يرى أن كل ماهو حسي يشوه
المعرفة ، ولهذا كان يطلب معرفة أنهيات المعقولة الأزلية أي تلك
التي لا يشاركها شيء من الحس والخيال .

وقد حاول كثير من المؤرخين والباحثين في أفلاطون أن
يفسروا ماهية الأسطورة أو وظيفتها في فكر أفلاطون ، فحاول
البعض منهم أن ينقذ المبدأ الأفلاطوني الذي يرى أن المعلومات
يجب أن تكون مجردة عن الخيال والحسيات . وكان أشهر هؤلاء
الباحثين في أفلاطون ، فكتور بروشار (١٢) . فإنه قال إنه لما
كانت فلسفة أفلاطون تنقسم إلى قسمين : قسم يتعلق بالوجود
الثابت أو الماهيات ، وقسم يتعلق بالتغير أو الصيرورة ، فإن العلم
كذلك ينقسم لديه إلى قسمين : قسم يناظر الماهيات ، وقسم آخر
ينماظر التغير . والقسم الأول هو العلم الحقيقي ، بينما القسم الثاني هو
الظن ؛ والأسطورة تدخل في باب الظن ؛ فالفكر الأسطوري إذن
(أو التصوير الأسطوري) يؤدي إلى الظن . وعلى هذا يجب أن
يفرق الباحث في أفلاطون بين هذين النوعين ، فيطرح النوع
الثاني الخاص بالتغير وهو الظن ، ولا يستخرج من أفلاطون إلا
الجزء الخالي من الأسطورة ، لأن هذا الجزء وحده - وهو الجزء

الخاص بالماهيات - يمثل المذهب الحقيقي . بيد أن الملاحظ أن إذا فعلنا هذا ، أخرجنا الكثير جداً من المذاهب الرئيسية الأفلاطونية من حساب أفلاطون ، ولم نبق إلا على جزء ضئيل جداً منها . وهذا لأن أفلاطون لا يستخدم الأسطورة في بعض المسائل البسيطة وحدها ، بل أيضاً في المسائل الرئيسية الكبرى من فلسفته : فهو بصور المثل تصويراً أسطورياً في نواح كثيرة سواء فيما يتصل بماهيتها ، وما يتصل بصحتها بعضها ببعض ، وبصلتها بالمحسوسات . كما أننا نراه أيضاً يستخدمها فيما يتصل بالله . وبينما نراه أولاً في «أقراطيلوس» يقول إننا لا نعرف شيئاً عن الآلهة ، نراه في «طيمائوس» يتحدث عن الآلهة حديثاً أسطورياً كله . وهنا يقول فكتور بروشار : إن الآلهة عند أفلاطون خاضعة للتغير ، ولكن إذا كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى الآلهة بوجه عام ، فلا يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى الصانع ، وأفلاطون حين يتحدث عن الصانع يتحدث عنه حديثاً أسطورياً .

وهناك طائفة أخرى من النقاد تقول بأن من الواجب أن يفصل في فكرة أفلاطون بين نوعين من المعارف : المعارف الأسطورية والمعارف العقلية . ولكن هذا الرأي أيضاً ليس صحيحاً ، وإذا كان فلي (٢٣) يقول إن الأسطورة تبدأ مثلاً من الصورة التي نراها عليها في «جورجياس» و«الجمهورية» ، لكي ترتفع إلى أعلى صورة في «المأدبة» - فيجب أن يقال أيضاً إن هناك في الطرف الآخر محاولة من العقل لكي ينضج الأسطورة لتنهج . ففي ناحية إذن

نرى محاولة للتعقل وفي الناحية الأخرى نرى محاولة لصياغة الأشياء في صورة أسطورية . فكان العقل عند أفلاطون إذن ينشد الأسطورة ، وكان الأسطورة بدورها تنشئ العقل ، أى أن العقل والأسطورة عنده متضامتان ، وليس في الإمكان الفصل بين الاثنين وعلى هذا فإن قول الفئة الثالثة من المؤرخين ليس صحيحاً أيضاً . ونعني بالفئة الثالثة تلك التي قالت بأن أفلاطون كان يلجأ إلى الأسطورة لكي يسهل الفهم بالنسبة إلى هؤلاء الذين لا يستطيعون تصور الأشياء تصوراً مجرداً ، أى أن أفلاطون كان يضطر إلى أن يقدمها في ثياب أسطورية كي تكون مفهومة لديهم . ومن الذين قالوا بهذا الرأي تيشملر (٢٥) الذي رأى أن الأسطورة هي الثوب الحسى التجسيمي للأشياء العقلية النظرية المجردة . وقد تابعه على هذا الرأي أيضاً كوتيرا (٢٦) دون أن يحاول الأخذ بشيء من حجج المعارضين . والخطأ في هذا الرأي هو أن ما يقوله أفلاطون أسطورياً ، ليس بعينه ما قاله حيناً آخر نظرياً مجرداً ، وإنما الواقع أن أفلاطون يلجأ إلى الأسطورة في الحالة التي يرتفع فيها فوق الفكر المجرد . وفي الحالة التي يشعر فيها العقل بأنه عاجز عن أن يدرك بوسائله هو ، ما يسمي للوصول إليه . وهذا قد دعا أيضاً بعضاً من المؤرخين مثل هيجل وتسler إلى القول بأن أفلاطون كان يلجأ إلى الأسطورة في الحالة التي يشعر فيها بتراخي عقله وضعفه عن التفكير . ولكن يجب ألا يؤخذ هذا الرأي على علاته ، بل يجب أن نقول ، كما قال استيفانيني ، إن هذه الحالة ليست حاله تراخ وهبوط ذهني .

ولأننا هي الحالة العليا التي تفوق العقل ، والتي لا يستطيع الإنسان أن يدرك فيها الأشياء إلا على شكل لمع ولحاحات . وما مثل أفلاطون في هذه الحالة إلا كمثل هؤلاء الصوفية المسيحيين في العصور الوسطى حين يتحدثون عن « الليلة الظلماء المقدسة » . فهو حين يصل إلى درجة الأسطورة ، يكون في الحالة التي ليس فيها إشراق إلهي ينير المسائل العظيمة الرئيسية ، فلا يحد غير الأسطورة للتعبيد عن نفسه في هذه الحالة .

وإذا نظرنا إلى الصلة بين الأسطورة وبين اللوغوس ، وجدنا أنه نارة تكون الأسطورة مقدمة للوغوس ، ونارة تكون الأسطورة خاتمة المطاف للوغوس (أى النهاية التي يصل إليها) ، وطوراً ثالثاً تتداخل الأسطورة مع اللوغوس فيوضح أحدهما الآخر . والخلاصة أن أفلاطون يلجأ إلى الأسطورة في المسائل الرئيسية الكبرى التي لا يستطيع الإنسان بعقله أن يصل إليها ، فيلجأ إلى هذا النوع من التصور كي يقترب شيئاً فشيئاً من الحل فهي إذن درجة أعلى من المعرفة العقلية .

المنقبة : وهنا يجب أن ننظر إلى مسألة أخيرة متصلة بالشك الأفلاطوني ، وتلك أن مدرسة ماربرج (٢٧) والمدرسة الكنتية الجديدة قد حاولت أن تفسر أفلاطون على أساس أن المعرفة عنده كالمعرفة عند كنت ، بمعنى أن الخطوات التي يسير فيها الإنسان حتى يصل إلى الحقيقة تدل على أن التجربة لا يمكن أن تدرك إلا إذا طبق عليها وعمل فيها العقل بمقولاته . فالصور الأفلاطونية في

نظر تباع هذه المدرسة ، كهذه المبادئ العقلية التي قال كنت إنها موجودة في العقل ، وعلى أساسها يدرك مضمون التجربة . والأشياء التي لا يمكن إدراكها يجب أن تعد أيضاً غير قابلة لأن تدرك إدراكاً عقلياً ، وإنما تعتقد فقط من أجل أغراض خاصة ، مثل خلود النفس والألوهية ... الخ . ولكن هذا التفسير تفسير مغال باطل ، لأن أفلاطون لم يكن ذاتياً كما هي الحال في الفلسفة الحديثة خصوصاً ابتداء من كنت ، وإنما كان ، كغيره من أبناء الروح اليونانية ، موضوعياً ، يحاول تفسير الأشياء تفسيراً موضوعياً ، ولو أنه يلاحظ مع ذلك أنه أدخل لأول مرة في الفلسفة اليونانية هذا العنصر الذاتي الذي يجعل للذات دخلاً كبيراً في تكوين الموضوع (٢٨) .

أساس الفلسفة الأفلاطونية

إذا كانت تلك طريقة أفلاطون في تفكيره وفي عرضه لهذا التفكير ، فالطريقة المثلى للعرض هي ألا نعرض له مذهباً ، وإنما مجرد بنا أن تقسم محاوراته تبعاً للدوار التي أسلفنا ذكرها ، ونعرض آراء أفلاطون حسب كل قسم من أقسام هذه المحاورات . إلا ان ذلك من شأنه أن يعطى في النهاية صورة غير منظمة للآراء الأفلاطونية ، أو بعبارة موجزة ، من شأنه ألا يعطى صورة ما لشيء يسمى باسم المذهب الأفلاطوني . وايس من شك في أن ذلك المنهج هو المنهج العليّ الوحيد الذي يلزمنا إتباعه . إلا أنه بالنسبة للبستدين لا يمكن أن نعرض فلسفة أفلاطون على هذا النحو ، بل لا بد أن نلجأ إلى الطريقة التقليدية ، وهي أن نعرض فلسفة أفلاطون أو مذهبه وكأنه مذهب متناسب الأجزاء لا تناقض بين الجزء والجزء في أى دور من أدوار حياته . ونستطيع أن نخفف من خطأ هذه الطريقة بأن نحاول قدر الإمكان أن نأخذ بما يقتضيه المنهج الآخر ، بأن نشير دائماً ، فيما يتصل بالآقوال المختلفة ، إلى الأدوار التي تنسب إليها هذه الآقوال ، وأن نحاول ، ونحن نعرض أقسام فلسفة أفلاطون ، أن نعرض كل قسم عرضاً يلاحظ التطور ويحسب حساباً للتاريخ .

ولتبدأ بحثنا في فلسفة أفلاطون بما يبدأ به المؤرخون عادة

من بحث في نظرية المعرفة لديه ، ثم نبحث في نظرية المثل أو الصور ، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الارتباط . وعلى كل حال نقطة البدء ستكون الأساس الذي عليه أقام أفلاطون فلسفته ، وكان هذا الأساس نتيجة عدم لما هو مألوف : فهذا الدور — دور التأسيس — سيكون إذن دوراً سلبياً من ناحية ، وإيجابياً من ناحية أخرى : سنجد سلبياً فيما يتصل بنقد الرأي الشائع ونقد السوفسطائيين ، وسنجد إيجابياً حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي على أساسه سيضع فلسفته .

واول ما يترسنا في هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح : بان نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوقة ، وبين الأقوال العلمية الصحيحة : فصدر المعرفة بالنسبة للرأي الشائع هو أولاً الإدراك الحسى ، وثانياً التصور الصحيح . إلا أن الإدراك الحسى ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي ؛ لأن الإدراك الحسى يصور لنا نفس الشيء تصورات متناقضة متضاربة ؛ فيصور الشيء الواحد بارداً وحاراً ، رطباً ويابساً ، وهكذا نجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً . وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقي ، فإننا لن نستطيع حينئذ أن نفكر التصور الخاطئ . لأن التصور الخاطئ ، أو التصور بوجه عام ، إما أن يتعلق بما هو معلوم ، وإما أن يتعلق بما هو مجهول . وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً

فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً . وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور ، فلا يمكن إذن أن نتحدث عن تصور خاطيء ، وتصور غير خاطيء . كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطيء هو العدم أو اللاوجود ، لأن اللاوجود ، كما سبق لنا القول ، يناظره الجهل ، ولا يمكن أن يناظره علم ، مهما كان من شأن المعنى الذى نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة . فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً ، وإنما العلم هو دائماً الإدراك اليقيني المطابق للواقع . ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطيء ، وإنما يقال فقط علم أو جهل ، بينما فى حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطيء .

هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتي إلا عن طريق التعليم ، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع ، ولهذا برع السوفسطائيون فى إقناع الناس بالكاذب أو بالتصورات غير المطابقة للواقع . والسبب فى هذا راجع إلى الاختلاف الرئيسى بين حقيقة التصور الصحيح ، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقى . فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء ، على أساس أن هذه الحقيقة حقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها ، أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة . ونحن نرى أفلاطون فى « طيماوس » يلخص هذه الأشياء كلها فىقول إن العلم يأتي عن طريق التعليم ، بينما التصور الصحيح يأتي عن طريق الإقناع ، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية ، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية . وسنرى فيما بعد ، حينما

تحدث عن مذهب الوجود ، كيف أن أفلاطون ، خصوصاً في « الجمهورية » يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالضرورة ، بينما العلم بمعناه الحقيقي يتمثل بالوجود . وعلى هذا فالتصور الصحيح مرتبة وسطى بين الإدراك الحسى وبين العلم الحقيقي ، مادامت تناطره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود ، درجة الضرورة التي هي خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية . ومن الوجود الثابت الساكن الذي هو وجود الصور . ومثل هذه التفرقة نجدها أيضاً في الأخلاق : هناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية ، أو فلسفية إن صح هذا التعبير . أما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائماً عن العادة ، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم . والفضيلة الشعبية تعتمد ، تبعاً لهذا ، على الظروف والصدف ؛ ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء ، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفهميلة ، ولكنهم لم يعملوا إن هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف ، بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية . وإنما الفضيلة الحقة هي تلك التي تصدر عن العلم ؛ بين إن الإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به . وهذا يثور أفلاطون على تلك الأعذار التي ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام ، ومرجع هذا — كما سنرى فيما بعد في الأخلاق — إل أن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق ، لأن

إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره . وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم : فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر ، فالأول يفعلُه والثاني يتجنبه ؛ ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية ، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل بماهية الغاية .

وإذا أردنا أن تبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتحقق إما بماهية الفضيلة وصورتها وإما بالدوافع إليها والغاية منها . فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها . يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرقت بين الفضائل ولم تجعل الفضائل واحدة ، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة . وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلاً ، لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلاً كذلك . ومن هنا انحدرت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحقّقونها أو تتحقق فيهم . ويلاحظ أن الفضيلة هي العلم ، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هي صفة العلم . وإذا كنا سنرى أن أفلاطون في الجمهورية (٣٢٧ د — ٤٣٤ د) يفرق بين الفضائل ، فلا يمنع ذلك من أنه حتى في هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً ، ألا وهو العلم . كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث ، والغايات : نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية ، فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة ، وتجعل الغاية تحقيق السعادة

الفردية بمعنى الخلو من الآلم وتحصيل اللذات ، بينما تنذر النظرة الفلسفية على العكس من هذا ، ترى أولاً أن اللذة والآلم شيان ظاهريان خصب ، ولا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال : فأحياناً يكون الشر لازماً والخير مؤلماً ، وأحياناً ينفصل الواحد عن الآخر فلا يتبع أحدهما الآخر . وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية ، وبين الشر والآلم من ناحية أخرى .

وفي « فيلابوس » ، (٢٣ ب - ٥٥ ج) يبحث أفلاطون في هذه المسألة طويلاً ويبين أن اللذة بوجه عام يخطئ أنصارها ، ويناقضون أنفسهم أيضاً . فإنهم لا يقولون بأن كل لذة خير ، وإنما يفاضلون بين اللذات ، وتركوا البعض من اللذات طلباً للذات الأخرى . ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم ، إذن لما فاضلوا بين اللذات ، وإذن لما تركوا لذة مهما أتت من آلام . ويلاحظ على وجه العموم أنه في بيان الغايات والدوافع التي تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير ، كانت تلك النظرة الشمسية نظرة عاطفة يجب القضاء عليها . وهذا ما فعله السوفسطائيون في واقع الأمر ، فإن السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ في التصور الشعبي ، سواء في المعرفة وفي الأخلاق ، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور ، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً عاطفياً هو التصور الفردي ، وهذا التصور الفردي يؤذن بأن لكل إنسان أن يرى ما يراه هو وأن يفعل ما يراه هو ، فكان على أفلاطون مرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية

لأنها تؤدي ، في نظره ، إلى القضاء على الأخلاق ، وإلى القضاء على المعرفة .

والنزعة السوفسطائية تلخص في قول بروتاغوراس المشهور :
« إن الإنسان مقياس كل شيء » ، وهذا القول يتضمن مبدأين : المبدأ الأول أن الحق هو ما يبدو لي حقا ، وأن الباطل هو ما يبدو لي باطلا ؛ والمبدأ الثاني هو أن الخير ما أريد ، وأن الشر ما لا أريد أن أفعله . فلا بد لأفلاطون من أن ينعض هذين المبدأين واحداً فواحداً . أما المبدأ الأول ، وهو الخاص بنظرية المعرفة ، فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سلمنا به ، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة ، لأن الحقيقة هي دائما في الثبات ، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة . فإذا كان السوفسطائي يقول بأن الحقيقة بالنسبة لكل فرد بحسب ما يبدو له ، ولما كان الأفراد مختلفين ، فمن الضروري إذن أن تكون الحقيقة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة ؛ لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شيء بنظرة تناقض النظرة التي ينظر بها شخص آخر إلى هذا الشيء عينه ، وهكذا نستطيع أن نضيف إلى الأشياء المتناقضات . وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هرقليطس من أن الأشياء الواحدة تتابع عليه الأضداد باستمرار ، وأن الوجود دائم السيلان ، والأشياء ثابت ، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق وإذا كانت الحال كذلك فلا علم ولا معرفة ، مادام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة ، ففي هذا المبدأ إذن نفى للعلم . فإذا

نظرنا الآن إلى المبدأ الثاني . وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلك ، لأن السوفسطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هي في البدء من وضع الأقوياء ، وأن قانون القوى هو القانون الأخلاقي ، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه . وهنا يجيب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه ، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريد ، وما يريده لا يمكن أن يكون أى شيء . كان ، بل يجب عليه أن يطلب الخير . فالعدالة إذن لا تقوم إلا على أساس الخير ، ولا تقوم على حق الأقوى .

ذلك أن العادل إذا فعل . فإنما يفعل ضد الظالمين ، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين في آن واحد . كما أن الظلم مصدره الفردية . وإذا كان لكل أن يفعل ما يهواه ، فستنقوم الجماعة الإنسانية ، وستصبح الحياة في المدينة مستحيلة . ثم يبحث أفلاطون طويلاً في « فلايوس » — وسنرى ذلك مفصلاً فيما بعد — عن ماهية الخير محاولاً أن يربط هذا بنظريته في الوجود ، فيقول إن اللذة والآلم متعلقان بالضرورة والتغير ، بينما الخير لا يتعلق بغير الوجود الثابت ، ويقول مرة أخرى إن اللذة والآلم يتبعان باللاحدود ، بينما الخير يتعلق بالحدود . والمهم في هذا كله أن الخير لا بد أن يتعلق بشيء خالد ثابت أزلي أبدي عار عن المادة بينما الآلم واللذة يتعلقان بالتغيرات . فالفارق كبير إذن بين المادة والآلم من ناحية ، وبين الخير والشر من ناحية أخرى . ومعنى هذا كله أن المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذي

قامت عليه نظريتهم في المعرفة ، ولا بد من أن تطرح هذه النظرية في الأخلاق ، كما اطرحنا من قبل نظريتهم في المعرفة .

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حملة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم مربين ، ويقول إن الفن السوفسطائي قائم على الوهم ، لأنهم يعلمون الناس أشياء يعلمونهم أنفسهم أنها باطلة ، ويحاولون أن يتعلموا الجمهور . ولا يحاولون الوصول إلى العلم ، وإنما يحاولون الإقناع لحسب ، وذلك مهمتهم . والشئ الرئيسي الذي تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة وفي الأخلاق . فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة ، وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيرات لأنها تزيد النعمة الفردية ، لذا حمل عليهم هذه الحملة . — فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين ، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد .

وهذا المذهب يقوم أولاً على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة . وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم الإيروس أو الحب . فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة ، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسى ، يشعر أولاً بالجزع ، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور ، فينتج عن ذلك دهشة ، والدهشة أساس التفلسف . فهذه العاطفة ، أو هذا الوجدان ، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع . وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة المحسوسة ، لأن الصور أظهر ما تكون ، بالنسبة

إلى المحسوسات ، في المحسوسات الجميلة . فيتعلق بهذه المحسوسات
اجميلة ويشعر من ناحية أخرى بتزعة نحو التشبه بهذه الصور التي
رآها في عالم سابق من حيث خلودها ، فيبغض حينئذ أن يستمر
هو وأن يكون خالداً . وهذه التزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق
الولادة ، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج . ومن هنا ، ولهذا
كله ، سميت تلك التزعة باسم الإروس أو الحب . إلا أن هذه
التزعة نزعة فحسب . أي أنها ليست تملكها ، فهي في حالة وسط بين
الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحسية الثانية ، وبين
حالة المعرفة المثلى وهي معرفة الصور . وهذا ما يميز فكرة الإروس
عند أفلاطون . فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإروس ،
بل لا بد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور تالي سيقدر عليه بعد
حين . وهذا الإروس أو الحب ليس من نوع واحد ، بل
هناك أنواع مختلفة ، فإوز وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق
بالأشياء الجميلة ، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان
بالحقائق الفنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير ، وفوق هذه
المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً ، وبالجمال من
حيث هو جمال . والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق
فيها بالمباهيات والصور وحدها ، بصرف النظر عن كل شيء
آخر .

وقد قلنا إنه ليس للإنسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة
لأنها مرتبة وسط . ولأنها على حد تعبير أفلاطون ، مزيج من

البيا $\tau\upsilon\epsilon\iota\alpha$ والبورس $\pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ أى الفقر والثراء ، وإنما لا بد أن تأتي خطوة تالية هى خطوة التفكير الفلسفى بمعناه الصحيح .
وهى خطوة الديالكتيك . وأفلاطون يكرر مراراً فى « فدرس » (ص ٢٦٠ — ٢٧٠) أولاً أن الإروس فى مرتبة أدنى من الديالكتيك . ثم يقول فى « فيلابوس » (١٦ ب وما يليها) إن المعرفة الديالكتيكية هى المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقى إلا عن طريق الديالكتيك . والديالكتيك ينقسم إلى قسمين : استقرار ، وقسمة .
أما الاستقرار فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التى تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض . وهنا يلاحظ أنه ، وإن كان أفلاطون قد تأثر أستاذه سقراط ، فإنه أصلح منهج أستاذه إصلاحاً كبيراً . فقد قال إن الصفات المشتركة التى يجب الوصول إليها ليست أبة صفات كانت ، بل يجب أن تكون صفات جوهرية ، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية ، والماهيات هى الأجناس . ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة فى الماهية ، وهى مرتبة الصور . وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط بما هو معلوم وشائع بين الناس ، كى يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وماهياتها ، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب .

وحاول ، كما حاول أستاذه ، أن يعالج النفس الشديد الذى لا بد أن يكون موجوداً فى هذا المنهج ، حيث إن الأشياء التى

يبدأ منها أشياء بجزئية ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطى صورة كاملة عن الشيء الذى يبحث عنه . فكما أن سقراط قد عاخ هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذى يبحث فيه ، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث ؛ كذلك الحال ، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التى يصل إليها ، كما يستخرج كل النتائج التى تنتج عن القضايا المتقابلة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ، ينتج فى النهاية حد الشيء الذى يبحث فيه وماهيته . وقد تأثر أفلاطون فى هذا من غير شك ، إلى جانب تأثره بسقراط ، بالمدرسة الإليية ، وخصوصاً بجدل زينون . ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهى دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم ، دون أن يقيم شيئاً جديداً ، بينما أفلاطون فى جدله ينتهى إلى تعريفات وماهيات . لجدل زينون إذن جدل سلبى فى أغلب الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها ، بينما جدل أفلاطون أودى بالكتيكة ، إيجابى ينتهى إلى تعريفات وماهيات .

لكن إذا ثارنا الاستقراء الأفلاطونى بالاستقراء الأرسطى ، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطونى ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولاً إلى تأثر أفلاطون مباشرة بسقراط ، وثانياً بذهبه هو الخاص ، فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقى وجود الماهيات أو النصور . والنصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلاً مشوهاً ناقصاً . فهما حاولنا من استقراء

فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده . والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهيولى أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها ؛ فمن طريق الاستقراء إذن في المذهب الأرستقراطي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة . ونحن في الاستقراء — كما قلنا — نرتفع من الأفراد إلى مميزاتنا ، والهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكون مقوماتها وتشترك فيها الأفراد جميعها على السواء . ما دامت هي مقوماتها . وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع . ثم نرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ماهو مشترك بين عدة أنواع ، وهو الأجناس . وفي داخل كل نوع من النوعين ، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة ، كما نجد أنواعاً عالية وأنواعاً سافلة . والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد ، إلى الأنواع ، إلى الأجناس ، عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتفاع من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تم الجميع . فنحن نصعد إذن من الأشياء الدنيا ، وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية . ومن أجل هذا سمي هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم الجدل الصاعد .

ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى ، ينزل

فبما الإنسان من الأجناس العالبة أو أجناس الأجناس إلى الأفراد .
وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة في هذه الحالة لا بد أن تكون
قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف
لا الكم ، لأن المطلوب في هذه الحالة ليس هو بيان المقدار ،
ولنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات . وأسلم طريق وأسلمه هو
القسمة الثنائية ، أو القسمة الرباعية في الحالة التي يتقاطع فيها
فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة . ولكن ليس معنى هذا أن القسمة
الثنائية هي وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل ، بل توجد طرق
أخرى ، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة
الثنائية مادامت أسلم الطرق .

فإذا نظرنا في كل هذا المنهج الأفلاطوني وحاولنا أن نستخلص
منه علم منطق بالمعنى الصحيح . فهل نصل إلى هذه النتيجة ؟ الواقع
أن لا ، فعلى الرغم من أن أفلاطون بحث في القواعد المنطقية
الرئيسية وهي الاستقراء والتحليل ، فإنه لم يبحث فيها بحثاً كاملاً
يبين كل الشرائط المطلوبة لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل
دقيقاً ؛ كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة في المنطق مثل
قوله إن القضية مركبة من موضوع وعمول ، وقوله إن القوانين
المتناقضين لا يمكن أن يحملوا على شيء واحد ، ومثل القول بأنه
لا بد من وجود الأسباب الكافية لكي يمكن القول بشيء ما . إلا
أنه يجب أن يلاحظ أنه في الحالة الأولى لم يصل إلى بحث في القضايا
يمكن أن يعد بحثاً منطقياً كاملاً مرتباً ، وفي الحالتين الآخرين

لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادئ المنطقية العامة . . وتأيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا أن أبحاث أفلاطون في المنهج ، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل ، كانت أبحاثاً متجهة اتجاهاً ممتافيزيقياً لا منطقياً : فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية ، وإنما بوصفها حقائق فعلية . ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واحداً للنطق ، بمعناه العلى الدقيق .

نظرية الصور

إذا كان العلم هو العلم بالماهيات ، فيجب إذن أن يبدأ البحث بها ، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات ، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه : سواء مذهبه الطبيعي والأخلاقي . ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : أساس الصور ، والثاني : ماهية الصور ، والثالث : عالم الصور .

أ. أساس الصور : يبدأ أفلاطون بحثه في الصور ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية ، والأساس ذو وجهين ، فهو خاص أولاً بنظرية المعرفة ، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود . ففيما يتصل بالمعرفة وجدنا أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين : التصور الصحيح ، والعلم الحقيقي . وقد قلنا إن التصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود ، فكل ما يعلم فهو موجود ، وكل ما لا يعلم فهو غير موجود ، والوجود الخامس معلوم واللاوجود غير معلوم ، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور ، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة . فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور . ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات ، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير ، فلا بد من وجود

موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير ، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات . ونحن نرى في هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة . إذ تقوم المعرفة عند سقراط على أساس الماهيات ، والماهيات ثابتة فلا بد من افتراض وجود ماهيات ثابتة ، وإلا لما أمكن العلم . فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود ، وجدنا أولاً أن في الوجود تغيراً مستمراً وأن في الوجود كثرة . إلا أن كل تغير غايته الثبات ، وكل تمعد غايته الوحدة . فلا يمكن إذن أن نقنع بالقول بوجود التغير أو التعدد ، بل لابد من القول بالوجود الواحد الثابت ، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات ؛ ولو أننا سنرى فيما بعد أن القول بالوجود الواحد لا يقال على إطلاقه ، بل لابد بعد ذلك من القول بالكثرة في هذه الماهيات الثابتة نفسها . فالنظرة في الطبيعة تؤدي بنا إلى اعتبار الغائية ، والغائية إذا قلنا بها في الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية ، وهذه هي الثبات . فإذا فرضنا على الكثرة أن تكون فيها غاية ، فتلك الغاية هي الوحدة ، وعن هذا الطريق نستطيع أن نثبت وجود وجود ثابت واحد هو وجود الماهيات أو الصور . ويتصل بهذا تلك الأبحاث التي قام بها أفلاطون في « السوفسطائي » وفي « رميندس » : في « السوفسطائي » فيما يتعلق بالموجود ، وفي « رميندس » فيما يتعلق بالوحدة . فنحن نرى أفلاطون أولاً ينكر ألا يكون الموجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها ، لأن كل الأشياء . هما اختلفت فهي على الأقل تتحد في صفة واحدة ، هي الوجود ؛

وثانياً يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة ، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقي تفسيراً كاملاً ؛ فإذا كانت الكثرة تقتضى الوحدة ، فالوحدة بدورها تقتضى الكثرة . لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة ، ولم نصف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فافاً حينئذ نسلبها الحياة والحركة ؛ كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة ، أو التغير والكثرة ، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره ، وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه . ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقاً كلياً ، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود : وجود المحسوسات ، ووجود الماهيات . أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة ، فهو وجود كثرة وتعدد ؛ ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقى فلا بد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً . ثم يبحث أفلاطون في « برمنيدس » (١٣٧ - ١٦٦ -) هذه المسائل بحثاً دقيقاً ، وخصوصاً المسألة الرئيسية في هذا الباب وهي : الواحد موجود والواحد لا موجود ، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة ، مما يؤذن ببطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين . وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور . غير أنه في « برمنيدس » لا يبين لنا كيف نستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض ، بل نجده في محاورات أخرى يحاول ذلك .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن نظرية الصور تقوم على أساسين : الأساس الأول هو العلم الحقيقي ، والأساس

الثانى هو الوجود الحقيقى . وكلا الاساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج : لأن العلم الحقيقى لايمكن ان يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقى ، كما أن الوجود الحقيقى لا بد أن يكون معلوماً علماً حقيقياً كما قلنا فى أول هذا الفصل ، ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقى والعلم الحقيقى يقوم الواحد منهما على الآخر .

فاذا نظرنا الآن فى العوامل التاريخية التى حدثت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور ، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً فى « ما بعد الطبيعة » ، فيقول أولاً إن أفلاطون تأثر فى هذه النظرية بهرقليطس وبرمينيدس ، ثم بالفيشاغوريين ، ثم بسقراط فقد تأثر أولاً بهرقليطس لأنه قد درس وهو فى صغره على يد أقراطيلوس ، أحد أنصار المذهب الهرقليطى . وقد ظل مخلصاً طوال حياته فى نواح كثيرة لهذا المذهب ، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير . وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هى المعرفة العقلية . وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها . وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس فى إقامته لنظرية الصور ، كما تأثر ببرمينيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً ، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة ، لأن الكثرة المتحققة فى الوجود تفترض لها غاية هى الوحدة . وبهذا قال أفلاطون

كما قال به برمنيدس من الوحدة ، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق . ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط ، لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات ، فلا بد ، في البحث في الوجود ، من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى وجود آخر غير محسوس ، ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت ، وهذا ما فعله أفلاطون . وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء في نظرية المعرفة وفي الأخلاق ، فتوسع أكثر وأكثر في هذا المبدأ ، وقال إن كل شيء في الوجود ، من أية ناحية ينظر إليه ، لا بد أن يفترض وجود صورة له ، وهذه الصورة هي الماهية الثابتة . إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هي في أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الذي طبقه سقراط في الفلسفة الأخلاقية وفي نظريته المعرفة بحسب . كما أن تلك الأهمية تنحصر أيضاً في أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التي قال بها الفلاسفة المتقدمون إن نظرية سقراط وأن يجعل من هذه المبادئ كلها وحدة واحدة ، هي نظرية الصور . لكن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يفتح بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هذه الماهيات تصويراً تجسيمياً ؛ لم يقل بالماهيات على أساس إمكان استخلاصها من المحسوسات ، وإنما قال بأن لهذه الماهيات استقلالاً ووجوداً ذاتياً تستقل به عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها . وفي هذا تظهر الخاصية الرئيسية للروح

أليوثانية، خاصة تصوير الأشياء. تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطى للأشياء وجوداً ذاتياً مجسماً . وقد دفع هذا التصوير التجسيمي أرسططا ليس الى تقديمه النظرية نقداً يقوم في الواقع على أساس الشكل لا الجوهر ، فهو يقول بنفس هذه النظرية في صورة أخرى، فبدلاً من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلاً ذاتياً ، لا يفصل مطلقاً بين الماهيات وبين الأشياء التي يتحقق فيها هذه الماهيات . وهذا هو الفارق الأساسي الوحيد بين أرسطو وأفلاطون . ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمي لهذه الماهيات .

١٥١:٢١ مهور: من هذا الذي وصلنا إليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لا بد من القول بها بوصفها الأشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكلية في مقابل المحسوسات الكثيرة ، ولذلك فإن الصيغة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات، هي أن الماهيات أو الصور كليات، والكلية هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد، متفقين في الماهية. وهذا التعريف نجده في « الجمهورية » (١٥٩٦) ، كما نجد في « تيتاتوس » (١٨٥ ب) أن الكلية هو موضوع العلم. ثم نجد في « برمنيدس » (١٣٢ ح) أن الكلية والموجود شيء واحد . وهنا يجب أن نقسم عن الصلة بين هذا الكلية وبين الأشياء التي هو كلي بالنسبة إليها . فنجد أولاً أن هذا الكلية لما كان وجوده وجوداً ذاتياً ثابتاً ، فعنى هذا أنه لا بد أن يوجد

مستقلاً عن الأشياء ، ولهذا فإن للصور وجوداً في عالم معين يختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهياتها .

وقد اختلف المؤرخون في طبيعة هذه الصور نفسها . أمي صور لها وجود حسي ، أم أن هذه الصور لها وجود غير حسي ؟ قال البعض إن لها وجوداً حسيّاً ، ولكن هذا القول يتنافى تمام المناقاة مع أقوال أفلاطون نفسه . وأرسطو نفسه الذي تقد نظرية الصور تقدأ عنيقاً (« مابعد الطبيعة » ، م ١٠٩٠ ص ٩٩٠ ومايليها) ، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات ، وإنما هي ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها .

وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس . وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين : فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان ، أو هي أفكار في عقل الله . وهذا القول هو الآخر ليس أقل تهاقفاً من الرأي السابق ، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية ، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله أو بالنسبة لعقل الإنسان . وقد يقال إن أفلاطون يذكر في أحد المواضع أن زيرس يفكر عن طريق الصور ، ولكن هذا القول لا يختص بزيرس وحده ، بل بأي إله آخر من الآلهة . ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء ، كما سترى هذا الرأي من بعد في المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين ؛ ولعل الأصل فيه أيضاً مذهب الأفلاطونية المحدثة .

هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أوحى في عقل الله ، فسيكون لها حيثث وجود كوجود المحسوسات ، بمعنى أنه لكي يدركها العقل أو لكي يدركها عقل الله لابد أن تكون موجودة من قبل ، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله الحس ، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ، ليتأملها فيما بعد . ومعنى هذا كانه أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان . وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكاره ، فإننا نجد أفلاطون ينكر بصرامة أن تكون الصور مخلوقة ، على أي نحو كان هذا الخلق : سواء أكان منذ الأزل ، أم كان خلقاً في الزمان . وإنما الصور ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي ، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلي ؛ أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء . فهناك صورة للجمال في ذاته ، وهناك صورة للخير في ذاته ، وهاتان صورتان مختلفتان تمام الاختلاف ، سواء من حيث الماهية ومن حيث الوجود ، عن الأشياء الجميلة أو الأشياء الخيرة ، وهذا واضح خصوصاً إذا لاحظنا النقد الذي وجهه أرسطو لنظرية الصور ، فإن هذا النقد يتجه في الأصل إلى فكرة وجود الماهيات في ذاتها منفصلة عن الموجودات .

كما أننا لا نستطيع أيضاً أن نفهم ماهية الصور على النحو

الذى فعله لوتسه . فإن لوتسه في كتاب « المنطق » (٢٩) حاول أن
 يفسر وجود الصور بذاتها ، على أساس أن هذا الوجود وجود
 ثابت مهما كان من شأن الأشياء المشاركة للصور أو حتى لو
 افترضنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها .
 فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا
 تتغير ، فمن الممكن أن يعترف به ؛ أما إذا كان المقصود بهذا
 أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية ، بمعنى
 أن الصور تفضل كما هي هي مهما كان من شأن الأشياء التي
 تكونها ، فإن هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً
 لرأى أفلاطون .

قلنا عن الصور إنها كليات . ولكن هل معنى هذا أن هذه
 الكلّيات وحدة ؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً في فكرة
 الواحد والوجود . أولاً في « السوفسطائي » ، ثم في « Parmenides » ،
 فيحاول أولاً في « السوفسطائي » أن يبين خطأ القول بأن الوجود
 وحدة . لأننا إذا قلنا بالوحدة المطلقة ، فإننا لا نستطيع الحكم لأن
 كل حمل يقتضي وجود شيئين . بل وإذا قلنا مثلاً إن الوجود
 واحد ، فإن هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة
 لأننا قلنا هنا بصفتين ، هما أولاً الوجود وثانياً الوحدة . وإذا قلنا
 بهذا لم يمكن العلم . مع أن العلم يقوم كله على إضافة الصفات إلى
 الموضوعات ، وفي هذه الحالة الصفة غير الموضوع ؛ إذن لا بد من
 القول بالكثرة . وإذا كان الإيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن

أن يضاف إليها غير الوحدة، أو أن الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود، فالتناحيث لن نستطيع العلم بحال من الأحوال . وهذا الرأي غير صحيح ، لأنه يقوم أولاً على فكرة أن العدم مستحيل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود .

ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعاني . أجل إن العدم المطلق مستحيل ، ولكن العدم بمعنى السلب والنفي ممكن ؛ هو وجود منظوراً إليه من ناحية أخرى . فإذا قلنا لا أبيض مثلاً فإن هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة، وإنما معناه وجود آخر غير الأبيض فالوجود بهذا المعنى هو وجود الغير . وعن هذا الطريق نستطيع أن تبين كيف أن الحمل يمكن بين الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض، فالشيء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة ، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض . فالوجود مثلاً يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون ، والسكون والحركة متضادان ، وكل ما يطلب في الحمل أن تكون الصفة المحمولة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشيء المحمول . ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود إنه يقبل التنافي ، بمعنى أنه يقبل صفات غير صفاته هو ، أي بمعنى أنه يحوى الكثرة .

والخلاصة التي نستخرجها من هذا البحث في ماهية الحمل هي أن الحمل ممكن دائماً ، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة . وليس كثرة مطلقة ، وإلا لما أمكن

العالم ؛ كما أنه ليس وحدة مطلقة ، وإلا لما أمكن الحمل كما رأينا .
ولست مسألة الكثرة عاصمة بالمحسوسات أو الوجودات المحسوسة ،
بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات .
فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأى معنى من
المعاني ، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال ،
لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متمايز من بقية الأشياء . وقد كان
هذا أيضاً مما دعا أرسطو إلى نقد أفلاطون . ومن الطبيعي أن يقول
أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذى صدرت عنه نظرية
الصور عنده ، فإن هذا المصدر هو سقراط ، وسقراط كان يجعل
من الكلى ماهية ، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة ،
ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق
كل مجموعة من مجموعات الوجود فى ماهية بالذات . ولهذا يمكن
أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع . وإذا كنا سنرى
فيما بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة ،
بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً فى عالم المثل ،
فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة فى الترتيب لا وحدة فى ماهية
الصور . وقد يقصد بها فى بعض الأحيان العلية بمعنى أن أعلى
الصور تكون علّة ، بعض الشيء . وبمعنى سنحدده فيما بعد ، لبقية
الصور التى تأتى تحتها فى سلم التصاعد . ويتضح هذا أكثر حينما
نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً .

ومذهب أفلاطون فى الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر

لانجده في مؤلفاته الأولى ، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو عن أفلاطون . ولعل السبب في ميل أفلاطون هذا الميل في أواخر حياته ، أنه قسّغل بالفلسفة الفيثاغورية في أواخر أيامه إلى حد كبير ، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانه أعداداً ، وبين مذهب في الوجود بوصف أنه مشاركة في الصور . ولكن أفلاطون لم يكن في هذا منطقياً مع المبادئ . والمقدمات التي ابتدأ منها ، ولهذا نجد تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً ، يختلف . وامل مرجع هذا في بعض الأحيان إلى أن أرسطو نفسه — وهو الذي قدم لنا رأى أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً — تقول لعل مرجع ذلك أن أرسطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه . خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بدموت أفلاطون قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً ، خصوصاً عند اسبوسيبوس وإكسينوقراط . ومن هنا ينقسم البحث في هذه المسألة إلى قسمين : القسم الأول : الصور بحسبانها هي نفسها أعداداً ، والثاني البحث في الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضي ، وذلك بالترقية بين نوعين من الأعداد : الأعداد الحسابية ، والأعداد المثالية .

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد : الأعداد الرياضية والأعداد المثالية . فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة

للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية ؛ أما الأعداد بحسبانها مبادئ الأشياء، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور. فالوحدة والإثنان إلى العشرة ، هي أعداد مثالية لا نتنا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأول ، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وجودها الحسي .

يضاف إلى نظرية الأعداد بوصفها صوراً ، القول بأن الصور علل . ولكن هذا الرأي أيضاً ليس رأياً شائعاً في مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأي يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التي أدل بها في محاوراته. فلنأخذ الآن في الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام .

رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد، خصوصاً الوحدة والإثنان أو المحدد واللا محدود، هما أصل الوجود. وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته في المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين، ويطبق بعد هذا الصفات التي أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين .

ذلك أنا نرى أفلاطون في مؤلفاته يفرق بفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور ، ولكننا نجد مع ذلك في بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً فإن كان

قد قال ، في كل المحاورات تقريباً ، إن الأعداد صوراً كما أن الجمية الأشياء صوراً ، فالتنا فجدته في «فيلابوس» يقول إن من الممكن أن نطابق على الصور صفات العدد كما هي عند الفيشاغوريين ومحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة في الصور وبين وجود الصور نفسها . ولكننا نجد أرسطو يعرض هذا الرأي وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد ، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولاً إنه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية ، وإما أن تكون للصور نفسها أعداداً . والأرجح في عرض أرسطو لرأي أفلاطون هو القول الثاني أما القول الأول فإن لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التي تقيده ، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية ، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين : الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف . والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية ، فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف . وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهي أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها إلى بعض لا ينتج شيء . بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة . والاتجاه الذي أخذته الأعدادية يمد ذلك لا يد لنا على أن أفلاطون قد كان يميل في آخر حياته ميلاً تاماً إلى القول بهذا الرأي

ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من جهة أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً ، نقول نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداد أو شبيهة بالأعداد إذ أن الصور يمكن أن تحتوى على أكثر من واحد أو ، بتعبير فيثاغورى ، أن تحتوى على المحدود واللا محدود ؛ وهذا ما أنكره الإيليون في نظريتهم في الوجود . فهو هنا في الواقع يحاول أن يرد على الإيليين في قولهم بوحدة الوجود المطلقة . وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الإيليين — ويتبعهم الميغاريون — ينكرون الحركة والتغير ؛ فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقي يجب أن يكون وجوداً ثابتاً . وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة ، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود عليه . وهذه العملية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل ، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة . وأفلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته في العلم ، لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعات ماهيات ثابتة ؛ ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلينا الفعل وسلينا الحياة . والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولاً الفعل والانفعال : فيقول إن مجرد علنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تتفعل بأن تصبح معلومة . فالانفعال إذن موجود . كما أننا من ناحية أخرى نعلم نحن نفعل ؛

فالفعل إذن موجود . كما أن هذا الوجود لا بد أن تنسب إليه الحياة ، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل ، أى نسب إليه التغير والحركة . كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل ، فإذا سلبتنا عن الوجود الحياة فقد سلبتنا عن الوجود أيضاً العقل ، والعكس بالعكس .

وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين : فهو مضطر ، من ناحية الأساس الذى أقام عليه نظريته في العلم ، ثم نظريته في الصور ، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت ؛ ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالى للتغير . فما وجه الاضطراب في هذا ؟ ولماذا اختلف أفلاطون في تفسيره عن الميغاريين والإيليين ؟ العلة في هذا أن الميغاريين والإيليين قد نظروا إلى الوجود في ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحققة بالوجود ؛ بينما أفلاطون ، على العكس من هذا ، قد استخلص نظريته في الصور على أساس تأمله في الموجودات والأشياء الحسية ، فكان لا بد له إذن ، وهو ينظر في الوجود ، أن ينظر في الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات الثابتة وهى الصور . وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظرتين المتعارضتين : النظرة الثابتة ، والنظرة الحركية أو الديناميكية . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك . ثم إن فكرة المشاركة ، وهى الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور ، تؤذن بضرورة وجود صلة عليية بين هذه وتلك . لكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول أن يرجع العلل المختلفة ، التى هى

الصور ، إلى علة واحدة تسودها جميعاً ، وتلك هي الصورة الأولى أو الصورة العليا ، ألا وهي صورة الخير . وهذا الرأي ، وهو أن الصور علل ، يؤيده ما هو مذكور في محاوره فيلابوس ، ، فإنه (٢٣ > وما يليها) فيها يقسم الوجود كله قسمه حصر إلى أربعة أقسام : اللامحدود ، والمحدود ، والمركب من الإثنين ، وعلة التركيب . أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة في هذا الموضع أنها هي العقل أو الحكمة ، ويذكر عن اللامحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شيء . — وسترى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون . فهل نقول إذن — كما دام أفلاطون لم يذكر في أى قسم من الأقسام توجد الصور ، ولا بد أن توجد في واحد من هذه الأقسام مادامت هذه القسم للوجود قسمه حصر — نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود ؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير ، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً (على الأقل كما ورد في مؤلفات أفلاطون من حيث إن للأعداد أيضاً صوراً) . فعلينا إذن أن نبحث عن شيء آخر ندخل تحته الصور .

يقول أفلاطون في أحد المواضع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام التشابه . فإذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن في باب علل التركيب ، فعنى هذا أنه لا بد أن ينطبق على ما يشابههما وهو الصور ، هذا القول أيضاً ، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل . هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر

بصراحة في « فيدون » ، أن الصور علل . والنتيجة الأخيرة التي يمكن أن تستخلص من هذا كله هي أن الصور علل كذلك .

نحن إذن أمام تصورين متعارضين لماهية الصور : أحدهما الذي يجعل للصور وجوداً ثابتاً ، والآخر الذي يجعل الصور عللاً فاعلة . فكيف نفسر هذا التناقض ؟ هنا يمكن أن نفسر ذلك أولاً بأن نقول — كما قال تسلا — إن فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي واضحة عند أرسطو وعندنا نحن اليوم . فإذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل ، بمعنى أنها علل صورية ، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى أنها علل فاعلية — وفي الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت ، وفي الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت — فإن ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة في ذهن أفلاطون . كما نستطيع ثانياً أن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون في البحث . فهو يحاول دائماً — خصوصاً في الأدوار الأخيرة من حياته — ألا يقول برأى قطعي وأن يمرض الأقوال المتناقضة ، ولا يستطيع أن ينتهي إلى نتيجة إيجابية . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين . ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التي قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لا طائل تحتها ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاورة « السرفسطائي » إلى

أفلاطون . وما تكشف هذه المحاورة عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بماهية الصور ، لا يمكن أن ينهض دليلاً على أن هذه المحاورة منحولة وليست صحيحة النسبة إلى أفلاطون .

عالم الصور : إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته في الصور على أساس أنها النكليات التي تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث إن هذه الأشياء تتصف بصفات مشتركة ، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه ، وأن يرتبها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً .

يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة ، فلننظر في الأشياء التي يمكن أن تكون لها صور . فرى أولاً أن هذه الأشياء متعددة كل التعدد ، لأن كل جنس أو نوع يمكن أن يكون صورة ، والأنواع والأجناس عديدة ، فالصور إذن عديدة . وليس هذا لحسب . بل إن كل شيء في الوجود — أو هذا على الأقل ما يظهر في المحاورات الأفلاطونية ، خصوصاً في الدورين الأول والثاني — نقول إن أفلاطون يرى أن كل شيء في الوجود له صورته . فليست للصورة مقصورة على الأشياء الجميلة والخيرة أو الحقيقية ، بل لكل شيء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلاً ، صورته . بل ولا يقتصر هذا على الجواهر ، وإنما يتعداه أيضاً إلى النسب والإضافات . فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورتها : فالمشابهة والكبر والصغر لها أيضاً صورها ، بل وتسمية الأشياء لها صورتها كذلك .

ويقول أفلاطون في هذا القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن الوجود له أيضاً صورته . واستنتجنا نراه مع ذلك قد حاول في أواخر أيامه ، كما يشاهد في عرض أرسطو ، أن يضيق من نطاق الأشياء التي لها صور شيئاً فشيئاً . فوجد عند أرسطو (١٠٠ ما بعد الطبيعة ، ١٢م ، ٣ ف ، ص ١٠٧٠ ١٣١ ما يليه) أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور ، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور . وبعد أن كان أفلاطون يقول إنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور ، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة . ولكنه في هذه المحاولة نحو تضيق ميدان الصور إنما يسير في اتجاه مضاد للبداية الأصلية الذي أقام عليه نظريته . فإذا كان مذهبه يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور ، فإن معنى هذا أن أى شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم ، لا بد أيضاً أن تكون له صورته ؛ ولما كانت هذه الأشياء التي يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور ، تصلح أن تكون موضوعاً للعلم ، فلا بد أيضاً تبعاً لمنطق مذهبه ، أن تكون لها هي الأخرى صور كذلك .

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث في الصور الأساسية التي تحمل على الوجود . فهو يبحث في الشبيه واللاشبه ، وفي الحركة . والمساوي واللامساوي ، وفي الكبير والصغير ، وفي المحدود واللامحدود ، ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يحدد علاقاتها بعضها ببعض . ولكنه لم يتوسع

في هذا البحث كثيراً ، ولم يكن بحثه منظماً ، وإنما كان بدءاً للبحث في هذا الاتجاه . فعلى الرغم من أنه ليس من العسر أن يكتشف الإنسان في مباحث أفلاطون المقولات الارسططالية ، فإن أفلاطون لم يستطع ، أو لم يوضح بالفعل ، المقولات التي تحمل على الوجود كنه ، وإليها يرجع كل حمل على الوجود . وإنما كان بحثه بحثاً موزعاً غير منتظم ، لا يكون مذهباً منطقياً وجودياً واضحاً .

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا في صلة المثل بعضها ببعض . ويقول إن الموجودات مترتبة ترتيباً تصاعدياً . ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فثباتاً حتى يصل في الصور إلى أعلى صورة ، وهي صورة الخير ، فيقول : كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود ، كذلك الحال في عالم المثل : صورة الخير هي مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور ؛ لجميع الصور معلولة لصورة الخير ، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى الصور فإن ماتحتها من الصور يستمد وجوده منها ، أو كما سيقول أرسطو فيما بعد (ما بعد الطبيعة ، م ١٢ ف ٧ ، ص ١٠٧٢ ، ٣٥١) ، فإن الأعلى في مجموعة هو علة الوجود في بقية المجموعة . وهنا نعتبرنا مسألة خطيرة كل الخطورة ، وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله . فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور . فإذا كانت الصور علة الأشياء ، فعلة الصور هي علة الوجود ؛ ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير . فكيف إذن تتصور الصلة بينها وبين الله ؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين

لأفلاطون: فهو في محاوره مثل «فيلابوس» (٢٢٢) أو «الجمهورية» (١٧٥ ب) يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجد مرة أخرى في «طيلابوس» (٢٧٧) يقول إن هناك من ناحية الصانع ومن ناحية أخرى الصور؛ والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الرأي باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن ذات التوفيق يأتي عن طريق الفصل فصلاً تاماً بين صورة الخير وبقيّة الصور. فإن كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «الجمهورية» ما رين «فيلابوس» وأصلين حتى «طيلابوس». وجدنا رأى أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيراً كبيراً: فبعد أن كان يجعل الله صورة الخير شيئاً واحداً، ينتهي بأن يفصل بين الاثنين فصلاً تاماً. والذي يميل إليه تسلسلها هو أن يقول إن فكرة الصانع في «طيلابوس» فكرة أسطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها آلة الوجود فكرة واضحة في «الجمهورية». كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن

أفلاطون كان متأثراً ببعض التأثير بالدين الشعبي ، ولهذا اضطر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين ؛ ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية . وعلى كل حال فإننا نجد في «طيمائوس» نزعة دينية واضحة ، خلاصتها أن الله هو الخير ، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير ، والخير يقتضى الفيض والوجود ، وعن هذا الوجود ينشأ العالم .

الطبيعيات

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية ، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله . ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولاً إلى الشيء الذى هو فى مناظرة الصور والذى باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس . وهذا الشيء هو المادة . وثانياً لامناص من البحث فى الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور ، وهذا يكون القسم الثانى من الطبيعيات ، وأخيراً لابد من البحث فى الصلة التى تجمع بين الصور والمحسوسات ، أو بعبارة أدق علة الحدوث فى الكون ، وذلك هى النفس الكلية فلتبحث فى كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة .

أولاً : المادة . لابد أن نبدأ من الأساس الأول الذى أقيم عليه مذهب أفلاطون البكى وهو نظرية الصور . ونحن قلنا لابد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذى لا يتغير ، والذى يكون ماهية الأشياء ، والذى هو فى مقابل العلم . وحينئذ لابد لنا أن نبحث فى مقابل الصور ، أى فى هذا الشيء الذى لا يقوم بذاته ، والذى يجرى عليه التغير دائماً ، والذى هو مصدر الكثرة فى الموجودات . وهذا الشيء الذى يتغير باستمرار ولا يبقى ثابتاً على حال ، والذى عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث ، هو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون . ألا وهو الهوى أو

المادة . أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ في المعنى الذى نراه شائماً فيما بعد والمفهوم لدينا الآن ، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقى اللغوى ، أى الغاية أو الخشب .

وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً فى ماهية هذه المادة . فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هى الأصل فى نشأة العالم ، وإنها كانت موجودة منذ الأزل فى حركة دائمة ، وإن الصانع ، عندما صنع العالم ، نظم هذه المادة المشتتة التى كانت فى حركة دائمة . ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هى الشئ المتغير باستمرار ، وإنها عنصر يجرى فيه التغير الدائم جريانه فى أى عنصر آخر مثل الماء والنار (٢٠) .

وهنا يثار فى هذا الصدد مسألة خلق المادة ، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة . والواقع أننا نجد موضعاً واحداً من مؤلفات أفلاطون ، يذكر فيه ما يحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون ، تقول لا نجد موضعاً واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع ، بل نجد عنده دائماً وباستمرار أن المادة أزلية . وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة ، لأن الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج عنه إلا الخير ، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهى مصدر الشر فى الوجود ؟

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلئ . فنقول إن هذا رأى لا نجده مطلقاً عند

أفلاطون في أية محاورة من المحاورات . وإنما ينتسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألقاها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها . لكن يلاحظ هنا أنه ، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه ، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام ، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقي ، وكل الوجود الحقيقي إنما ينتسب إلى الصور أو الماهيات ، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي إذن . ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره النذريون وفسروا على أساسه الحركة ، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصف أنها المكان . وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان — على الأقل في العرف العام أو في العقل — لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة ، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا . أي الأجسام . ولكن الواقع هنا أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم . وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق ، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا ، فارجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي .

وفي الطرف الآخر رأى حاول أن يحل المسألة حلاً مثالياً خاصاً وهو رأي دتر (٢١) . الذي يقول إن المادة الأفلطونية شيء مجرد صرف لا وجود له في الخارج ، وقد افترضه أفلاطون افتراضاً من ناحية نظرية المعرفة . فنحن في علمنا بالأشياء الخارجية نستعين بشيء فيه تصور وجودناهايات . وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة .

ولكن هذا الرأي أيضاً رأى غير صحيح ، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام . فهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث ، وعلى الأخص عند بركلي ، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون ، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجي في الواقع والذي نستخلصه من هذا كله هو أن المادة عند أفلاطون ليست هي المادة بالمعنى المفهوم ، وإنما هي شبه المادة ، بمعنى أنها شبه إطار فارغ فيه يجري التغير وفيه تدخل الصور كي تتحد بالمحسوسات . لأن المادة الأفلاطونية ليس لها أي وجود وليس لها أي قوام ولهذا فهو يقول عنها إنها لا وجود في مقابل الوجود الحقيقي ، وهو وجود الصور . وفي هذه المثالية المتعالية صعوبات كثيرة ، أهمها أننا قلنا من قبل إن المحسوس موضوع الإدراك الحسي وإن الماهية موضوع العلم الصحيح ، أما الوجود فموضوع الجهل ؛ أي أنه من غير الممكن مطلقاً أن يعلم الإنسان الوجود . فإذا كانت المادة لا موجوداً ، فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدث عنها وكيف يتيسر له أن يتصورها أدنى تصور ؟

أدرك أفلاطون هذه الصعوبة . ولكنه لم يستطع أن يحلها وأن يقدم عنها جواباً شافياً ، بل اكتفى بقوله إن المادة شيء يدرك ، بوصفها مقابلاً للوجود . فادراكها إذن بالنسبة إلى الصورة . ثم نجده بعد هذا ، وخاصة في محاوره « طيمائوس » ، يصف المادة

بأنها اللامحدود ، وأرسطو نفسه يذكر (« الطبيعة » م ٣ ف ٤ ، ص ١٠٣ ا ٣) عن أفلاطون إنه يعرف المادة أيضاً هذا التعريف ، فبأى معنى يجب أن نفهم المادة بوصفها اللامحدود ، وهو ما لا صفة معينة له ؟ المادة التي هي لا محدود ، هي بهذا المعنى الشيء الذي لا صفة له ، لأنه يمكن أن يتصف بكل الصفات فالمادة هي عدم التعيين المطلق . ولكننا نجد بعد هذا تقسيمات وتصويرات للمادة بوصف أن لها أثراً في تكوين الأشياء . وأوضح ما نرى هذا حينما يقال عن المادة إنها العلة في وجود المحسوسات على أساس أنه باجتماع المادى والمفعول يتكون المحسوس ، فكيف يمكن المادة أن تكون حاصلة على هذا العلة إذا كانت لا وجوداً ، أى شيئاً أسلبياً مطلقاً ؟ هنا نجد أيضاً نفس المشكلة التي وجدناها من قبل ، وهي مشكلة عدم التحديد في كلام أفلاطون أو انتفاءه عن الوقوع في أقوال متعارضة . وبعد هذا فلنبحث في صلة المادة بالصور وهل للصور مادة كما للأشياء المحسوسة .

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون : إحداهما خاصة بالمثل ، والأخرى خاصة ببقية الموجودات سواء أكانت موجودات حسية أم كانت موجودات رياضية وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أرسطو عن المادة الأفلاطونية بوصف أن الصور تتكون منها أيضاً غير أنه لا يحق لنا أن نقول بهذه التفرقة طالما لم توجد في المحاورات . ومن ناحية أخرى نقول : على أى أساس يمكن أن يقال إن الماهيات أو الصور

مادة ؟ سيكون هناك تناقض حينئذ ، لأننا قلنا إن وجود الماهيات هو الوجود الثابت غير القابل لأي نوع من أنواع الحركة أو التغير ، بينما نجد على العكس من هذا أن الماهية الحقيقية البادة هي أنها مصدر التغير وأنها في حركة دائمة . فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة ؟ إما أن يكون هنا تناقض في فكر أفلاطون ، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة ؛ وخاصة لأننا لانجده بذكرهافي محاوراته ، ومصدرنا في هذا كله أرسطو وحده . والواقع أن أرسطو في روايته لكلام أفلاطون في صدد المادة - كما هي الحال أيضاً فيما يتعلق بالصور - قد غالى كثيراً في بعض النواحي ولم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء ، كما أنه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص ، فكانت نتيجة هذا أنه شوه كثيراً من الآراء الأفلاطونية ؛ ولذا لا يحق لنا أن نعتمد عليه كثيراً ، على الأقل في هذا الصدد .

المادة بين المحسوس وبين الصور : في كتاب د ما بعد الطبيعة ، (م ١ ف ٩) يقدم لنا أرسطو قدأ عتيفاً لنظرية الصور . وهذا النقد يقوم أولاً على أساس الصلة بين المحسوسات وبين المعقولات أو الصور ، فيقول أولاً : كيف يمكن المعقولات ، وهي مفارقة ، أن تكون حالة في المحسوسات باطنة فيها ، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس ، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الاثنان في شيء واحد ؟ وثانياً : يقول أفلاطون إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة ، ولكن يلاحظ هنا

أن ثمة تشابهاً وشيئاً مشتركاً بين المحسوسات وبين الصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها ، فلماذا لا يفترض حينئذ وجود صور أعلى من الاثنين بوصف أن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلّي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر ؟

وبلاحظ ثالثاً أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض ، وذلك لأن أفلاطون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور ، وما العلة التي سببت هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة ، فكونت من الاثنين هذا المزيج الذي هو الوجود ؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تنحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيراً حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فهما عقلياً فيه شيء من التأويل ، حتى يتمكن الإنسان من أن يوفق بين هذه الأقوال ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالماً بالكثير من هذه الاعتراضات ، بل إنه في محاوره ، برمنيدس ، يثير الاعتراض الأول ، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي ، وألا يعدل مذهبه حساباً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات ؟

أغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل ، لأننا نرى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطاً من المادة لا من الصورة . فإذا نظرنا إلى هذا فإتينا نجد حينئذ أن الاعتراض الأول يسقط تماماً ، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين

عالم الصور وعالم المحسوسات ، والواقع أن أفلاطون لا يقول هذا القول بهذه الحدة ، وإنما هو يلجأ فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحرفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالماً مثالياً مفارقاً لكل انفارقة لهذا العالم الحسى ، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقاً في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته ، وأنه لا بد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين ؛ ولكن في داخل الشيء الواحد عينه . وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين ، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسى أو وجود المادة ، لجعلوا الوجودين متصلين كلياً كليهما بالآخر تمام الاتصال . فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو أن ثمة ثنائية في المحسوسات ، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية أخرى . والذي يستخلص من هذا كله هو أن الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً .

ويسقط الاعتراض الثانى حينما نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابهاً في شيء ، وإنما هذا الشيء علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقهما . وأخيراً يسقط الاعتراض الثالث ، وهو الخاص بالعلية في الصور ، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللاً . هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشيء الكثير مما ينتسب إلى ميدان الأسطورة ، لأن

أفلاطون لم يستطع أن يبدى فيه بكلام عقلى خالص ؛ وهنا تظهر فكرة الصانع وهى فكرة أسطورية بحيث فلا تفسر مطلقا هذه المهمة ، مهمة عليّة الصور .

فلنبحث الآن فى الصلة بين العالم الحسى وبين عالم الصور . وأول ما يقال فى هذا الصدد هو أن الصور باطنة فى الأشياء . وليست عالية عنها مفارقة لها كل المفارقة ، على نحو ما يصوره أرسطو وتابعة عليه الغالبية من المؤرخين . وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة فى الأشياء . وعلى كل حال فستضح هذه المسألة أكثر عند الكلام عن المشاركة .

يأتى بعد هذا رأى يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور وأصحاب هذا الرأى ، ومنهم أرسطو ، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه تمام المشابهة للعقول من حيث إن العقولات أو الماهيات تمازج المحسوسات . وإذا كانت كذلك فلتدرك من جنسها ، وتستخلص منها مباشرة . فهى وجود من نوع أسطو من لوجود الأول وهو وجود الصور . ولكن هذا الرأى أيضا غير صحيح ، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق الواحدة من الأخرى . وإنما نجد هنا فى الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون : فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقى هو وجود الصور ، وكلا وجود مهمال من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود ، أى أن المحسوسات داخلية أيضا تحت وجود الصور . بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود

المحسوسات. ولكتنا نجد رأياً آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين : عالم الصور وعالم المحسوسات ، ويجعل الصور مفارقة مفارقة كبيرة عالية على المحسوسات. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين ، خصوصاً وأن الميل السائد عنده في أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للوجودات الحسية ، وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم الصور وعالم المحسوسات ؟ لكننا نرى أنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو ، الذي أراد أن يملأ هذه الهوة التي تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن في كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات ، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام أسطوري ، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هي فكرة المشاركة ، ولا يحدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها في ماهيتها . أو لبس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت ؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء ؛ ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت ولما كانت الصور في نظر أفلاطون جوهرأ معقولاً ، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة ، فسيكون من التناقض إذن ومن غير المفهوم ، أن تصور الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون . لكن هذا الاعتراض يمكن أن يسقط هو الآخر بتفرقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور — بوصف أن لها وجوداً مستقلاً ، ذاتياً — لا يمكن أن يفرق

فيها بين جزء وجزء ، أى أنهم من المستحيل أن يقال عنها إنها تنقسم ، وإنما يقال عن الشيء إنه ينقسم حينما تدخله المادة ؛ فبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه . وإنما الذى يتم فى الموجودات فى الخارج هو أن المادة ، عندما تضاف إلى الصور ، تفرق بين الموجودات . لكنها لا تفرق فى الصور نفسها ؛ بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة . غير أن هذا التفسير أيضا صعب الفهم ؛ لأنه مادامت المادة قد دخلت فى الشيء ومادامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية ، وما دام من الممكن أن تتصل الصور بالمادة ، فإنها ستكون إذن عرضة للتجزئة ، والتجزئة معناها الانقسام فى الصور نفسها . ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة . ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هى محاولة من جانب المادة للتشبه بالصور التى تريد التشبه بها ، فهى نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصورة ، ومن هذا النزاع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة ، وبهذا ينتج المحسوس . وتكون المشاركة معناها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة . — إلا أن هذا القول أيضا لا يحل المشكلة كثيراً ، لأننا لا نفهم ما العلة فى نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين ما هى الصلة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته . ولهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة فى أكثر أجزائها .

بقى علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات . فقد رأينا من قبل أن صورة

ورائد هذه النظرية أرسطو دائماً والنقد الذي يوجهه إلى أفلاطون .
 ولكننا قد رأينا من العرض الذي قناب به حتى الآن أن ذلك
 النقد قد وجه في شيء من الاندفاع . مما يجعل أرسطو لا يفسر
 مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يستدعيه . لالذس فقط ،
 بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من
 حيث التراث الذي قتل إليه . فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين
 المعقولات . لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة
 مفارقة تامة الأشياء المشاركة فيها . بل يجب أن نفرق بين كون
 الصور مفارقة مفارقة تامة ، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة .
 فإن المقصود بهذه التفارقة الأخيرة هو أن تحدد على وجه الدقة ماهية
 الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة ، وأن يجعل الوجود المادي في مرتبة
 منخفضة جداً بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول ، لدرجة أن يصبح
 هذا الوجود المادي لا وجوداً . فقصد أفلاطون من وراء هذا كله
 إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود المعقول ، وليس
 الوجود المحسوس ، لأن العلم يقتضي هذا .

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة
 هذه النظرة الأرسططالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون ،
 فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر .
 وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية
 عند الفلاسفة السابقين على سقراط . فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام
 خاص ، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص ، فليس لها من ناحية الكم من وأ

ناحية كيف أى شيء تتميز به وتعين . ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق في استعماله لهذا المصطلح الذى يعبر به عن هذه المادة . فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة ، بما يدل على أنه لم يقصد من ورائها غير شيء واحد . هو أنها المقابل ، من الناحية الوجودية ، للتغير ، وذلك ضد إيليين ، ومن الناحية الأخلاقية ، لوجود الشر . فهى فى الواقع مبدء التفسير أكثر من أن تكون مبدء وجودياً حقيقياً . ولهذا فإنه إذا سماها باسم اللامحدود ، فليست هذه التسمية تقال من باب الخل على الأشياء ، وإنما تقال بوصفها موضوعاً . أى أن المادة موضوع غير معين ، وليست شيئاً يظن على الأشياء فيعطىها صفة اللاتمين .

ويلاحظ نائياً أن أفلاطون كان ثنائياً في تصويره للمادة ، وكان حريصاً كل الحرص على هذه الثنائية . ومن أجل هذا غالى في تصويره لهذه الثنائية ، فاضطر من أجل هذا أن يستعمل تعبيرات فيها كثير من الإفراط ، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحرفها : كما هى الحال فى قوله بالنفارقة .

فالمخلاصة التى نستخلصها من هذا كله هى أن العالم الأفلاطونى مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معاً . وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الوجود بوصفه الواقع .

النفس الكلية : والعلة التى تجمع بين الصور وبين المادة هى النفس الكلية . وقد اختلف المنورخون فى تصويرهم لماهية هذه النفس

الكلية . خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعب دوراً كبيراً في الفلاسفة اليونانية فيما بعد وبخاصة عند الروافيين : فقد تحدثوا عن وجود النفس الكلية في العالم ، وهذه النفس الكلية هي مصدر الحياة في الوجود . وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حي . ولكن هذه النظرية نظرية وحدة في الوجود بمعنى أنها تتصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس . لكي يكون في النهاية موجوداً واحداً . وهذا التصور — ولو أننا نجده شديداً له عند كثير من المؤرخين الذين تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون — يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتنافى مع المبدأ الرئيسي لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية . فالفصل بين الروح وبين المادة . أو بين النفس وبين الجسم . كبير لدرجة أن يتنافى مع أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود . كما أن مذهب النفس الكلية عند أفلاطون قد مزح بكثير من العناصر الأسطورية . فيجب أيضاً أن نلجأ في البحث فيه إلى طريقة التأويل التي استخدمناها من قبل في فكرة الصانع . وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نقبل الآن ما هي النفس الكلية . وما هي وظيفتها . وما صلتها بنفس الإنسان .

يقول أفلاطون : إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثل الخير ، والخير أو الخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس . فاقول بالخيرية ينضى إلى القول بوجود نفس كلية . وهنا نجد رابياً لأفلاطون (ديلياوس ، ص ٢٥٠) يورد: أرسطو بوجه خاص .

(د في النفس ، : م ١ ف ٢ ، ص ٦٠٦ ب ٢٤) وما يليه (هو ان النفس الكلية قد خلقت من المشابه واللامتشابه ، فن الاثنين كون الله شيئاً ثالثاً هو النفس الكلية ، : ففى إذن خليط من المعقول واللامعقول ، من الصورة ومن العالم الحسى . ومعنى هذا فى الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية ، وهى أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس .

يضاف إلى هذين السببين سبب ثالث ، هو أننا نجد النظام فى الكون فى حركات الأفلاك . وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية ، وهذه الإضافات الرياضية هى حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسى ووجود الصورة ، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية فى الكون ، فقد قلنا أيضاً بوجود شىء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس . وهذا الشىء هو النفس الكلية .

وهذه النفس الكلية تمتاز بشيئين : الحركة والمعرفة . فعن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التى فى العالم . وذلك لأن النفس الكلية — كما تقول د فدرس ، (٢٤٦ ب) هى التى تشيع الحركة فى غير المتحرك ، وتصور لنا طيماوس ، (٣٤ ب ٣٦) المسألة تصويراً حسيّاً ققول : وجدت النفس الكلية من المتشابه واللامتشابه ، وحيث تذكرت عنها دائرتان : الأولى صادرة عن المتشابه ، والثانية عن اللامتشابه . الدائرة الأولى هى دائرة الكواكب السبعة المتحركة ، والنفس موجودة فى الوسط تبك حركتها إلى هذه الأجزاء ، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب

الثابتة ، أى أنها تشمل العالم كله . ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هى التى تحرك الكون .

وإذا بحثنا الآن فى ماهية هذه الحركة التى بها تتحرك النفس الكلية ، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها ، بينما الأجسام تتحرك بغيرها . لكنها فى حركتها بذاتها تحرك بقية الأشياء . لحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموجودات . وإذا تحركت تحرك الأشياء بحركتين : إما بالحركة التى تصدر عن تماسها مع امتساقها . وإما بالحركة التى تصدر عن تماسها باللامتساق . وهذه الحركة هى نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التى تتحرك ، والقول معناه المعرفة : فبتحريك النفس الكلية للأشياء الأخرى تعرف : ولما كانت الحركة على نوعين ، فالمعرفة أيضاً على نوعين فبتحريكها لفلك الكواكب الثابتة تصدر معرفة فى مقابل العلم . وعن تحريكها لفلك الكواكب المتحركة أو اللامتساقية يصدر الضن أو الانفعال الصحيح .

وإذا بحثنا الآن فى صلة هذه النفس الكلية بالنفس الإنسانية وجدنا النفس الإنسانية لها شخصية ولها فردية . بينما الكلية ليست لها هذه الفردية . وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهى تشمل كل الأشياء ؟ لكن لاحظ مع هذا أن النفس الإنسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث إن النفس الإنسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية . أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى . فقد قلنا

إن مهمتها الجمع بين الاثنين ، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية . ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية إنها مجموعة نسب رياضية وإنما انسجام ، وهو في هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية ، ومن ناحية أخرى بنظريته هو في المعرفة ، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط ، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات . وليس من شك في أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصورات أسطورية ، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار . وكذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب آرائه في الطبيعيات .

القسم الثاني من الطبيعيات : بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون في الطبيعيات كلام أسطوري ، وسنجد هذا أكثر وضوحاً في هذا القسم الذي ستحدث عنه الآن من الطبيعيات . ولعل مرجع هذا إلى أن البحث في الطبيعيات هو البحث في المتغير ، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعاً للعلم الصحيح ، وإنما موضوع للظن ، ويستخدم في بيانه الأسطورة . لذلك ليس البحث في الطبيعيات بحثاً في موضوع العلم وإنما هو بحث في موضوع الظن ، فليس بغريب إذن أن يداخله عنصر أسطوري . ثم إن النزعة السائدة في فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثاً أسطورياً عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايته ، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى

من

نظرية المعرفة وإلى الملة

بعيد عن الطبيعيات ، و

يكمل مذهبه الفيلسوف العا

أن يؤكد به عن المعتقدات

إلا في محاوره واحدة هي

أفلاطون نفسه لم ينظر إلى

عرضها لنا في طماوس ، ذ

إليها هذه النظرة ، بل إن

طماوس ، على هذا الاعتبار

وإلا فإذا أخذنا ما بحرورها

كل الاعتراضات التي وجهها :

من ناحية أخرى أن أفلاطون

الطبيعات ، ولهذا نجد أرسطو

أفلاطون يعتمد فقط على طماو

الشفوية : فإنه إذا كان الكثر

يفيد في تاريخ العلم ، فإنه لا ي

كان من الممكن إذن أن يتحد

عن مذهب الطبيعيات عند أفلا

من الجائز في تاريخ الفلسفة . ولهذا

ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل

الصلة بالمسائل الفلسفية العامة . و

إلى قسمين : فستطيع أن تتحدث أولاً عن كيفية الخلق ، وما مسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية ، كمسألة المادة ، وهل هي قديمة أو حادثة ، ومسألة الزمان ، وهل هو قديم أو حادث ؛ كما نستطيع أن نتحدث عن العناصر ، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض . أما القسم الثاني فنجعله قسمًا رئيسيًا ، ألا وهو القسم الخاص بالإنسان .

سكون العالم : في محاوره ديمابوس ، يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع δημιουργος فصنع من المتشابه واللامتشابه النفس الكلية ، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، ومن هذه الأخيرة صنع الإنسان وبقيّة الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر . ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى ، من أجل أن تكون حاسبة الزمان ؛ كما يعنى أيضاً بالبحث في الزمان برصف أن الزمان هو الصورة المتحركة للزمدة الثابتة . وكل هذه التصورات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدية ، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم ، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الإنسان . لكنّ يعيننا ونحن نبحث في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان ، فإننا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ، ثم خلق منها من بعد بقيّة الأشياء . لكن هذا تصوير ظاهري خُصب ،

لأننا نجد أقوال أفلاطون في مواضع أخرى تتناقض تمام التناقض مع هذا التصوير . ذلك أنه يتحدث عن أزلية النفس ولا يمكنه أن يتحدث عن أزلية النفس إذا كانت المادة غير أزلية لأن النفس هي أيضاً جزء من المادة ، كما أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم — وحينئذ إما أن تقول بأن هنا تناقضاً في فكر أفلاطون ، وإما أن تقول بأن النفس التي يتحدث أفلاطون عن خلودها هي فقط نفس عقلية غير متصلة بشيء من المادة ، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه . لكن هذا التوفيق يتعارض مع ما يقوله أفلاطون صراحة من أن النفس توجد دائماً مع جسم ، ولو أنه تصور المسألة كثيراً وكأن النفوس الخالدة كانت موجودة في مكان معين قبل أن تدخل في الأبدان .

هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل وبعد ، وحديثه عن « قبل » و « بعد » يتضمن الزمان . فهو يقول : « قبل » أن تخلق النفس السكلية ، ولا يحق له أن يقول كلمة « قبل » ، إلا إذا كان هناك زمان سابق على النفس السكلية ، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي . وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى . فالواقع أن الذي يكاد يفتى إليه الرأي — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هو أن المادة عند أفلاطون أزلية ، لأنه لا يتحدث في موضع من المواضع عن خلق المادة ، وإنما طريقة العرض أو التعبير هي وحدها التي يمكن أن توحى بمثل هذا المعنى . كما ذكرنا إلى جانب

هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة ، والمادة هي أصل الشر ، فعنى هذا أن الصانع ، وهو خير ، يفعل الشر . وهذا مستحيل .

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهي أكثر تعقيداً ، لأننا قلنا إنه يتحدث أولاً عن « قبل وبعد » بالنسبة إلى خلق النفس الكلية ؛ و « قبل » هنا تشير إلى الزمان ، أى قبل الزمان - إذا كان الزمان مخلوقاً - كان هناك زمان ، وهذا تناقض . لكن الذين يقولون بأن الزمان عند أفلاطون مخلوق ، يؤيدون هذا بقولهم إن هذا لا يتنافى مع فكرة الصور ، فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة ، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة ، فإذا لم تكن في الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان ، ومن هنا يمكن أن تقول إن الأزلية تنسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك . ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأي ، إذ يذكر صراحة في المقالة الثامنة من «السمع الطبيعي» ، (٢٥١ ب س ١٧ - س ٢٠) أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً ، ويأخذ عليه هذا القول ويبرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث الحركة . ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظر إلى « طيمائوس » في هذا الموضع بوصفها محاورة أرسطورية ، بل أخذ النص كما هو . وليس هذا غريب . بل نحن نجد أيضاً أن محاورة « طيمائوس » . إن كانت قد تحدثت عن الزمان هذا الحديث ، فذلك في العرض وحده ، وليس الترتيب في العرض معناه الترتيب في واقع الوجود ، ولهذا فإن «ايوحي» به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح . وهذا التفسير لترتيب

« طيمارس » قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من أجل أن يبينوا أن الزمان غير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك . هذا ويلاحظ أنه في هذا العرض نفسه ، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد في عرضها قبل الأخرى — إذا كان العرض سائراً على الترتيب الزمني — ، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمني في سرده لما سرد فيما يتصل بنشأة العالم . فلهذا كله يجب ألا نقول مع القائلين بمخلق الزمان ، ولا بمخلق المادة . وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكد أنه حينما يوحى بصر كلامه بشيء من هذا ، هو أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله . فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان . وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وببقية هذه الأشياء الأزلية التي يخيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة (٣٧) .

وهو في تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان : فكرة العائية . وفكرة الكمية . فمن الناحية الأولى لا بد أن يكون العالم مرثياً وملوساً ؛ ولكي يكون مرثياً لا بد من وجود النار ، ولكي يكون ملوساً لا بد من وجود التراب . وبين هذين لا بد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما . ولما كان الأمر متصلاً بالجسم ، لا بالسطح ، أى بشيء . ذى أبعاد ثلاثة ، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أى عنصرين ، هما الهواء والماء ، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثاني إلى التراب . أما من ناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم ؛ فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية

الشكل ، والهواء مشتمن . والماء ذوعشرين وجهاً . والتراب مكعب .
 وفي هذا نرى تشبهاً بالفيثاغورية . والكم عند أفلاطون يتعلق
 السطح وحده . لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من
 ذرات جسمية كما يقول النذريون . ولهذا يقول إن الأجزاء
 النهائية للجسم هي السطوح الفردة . أي غير القابلة تقسمة ،
 لا الجواهر الفردة .

النفس الإنسانية

سنقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين رئيسيين:
القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس . والقسم الثاني
خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية . فلنبدا الآن
بالقسم الأول .

تتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل
البرهنة على خلود النفس في أربعة :

أولاً — كل تغير فهو انتقال من ضد إلى ضد . أى أنه يجرى
بين طرفين ، ولكن هذا التغير لا يجرى في اتجاه واحد بل يجرى
في كلا الاتجاهين . فإذا انتقل من الطرف (أ) إلى الطرف (ب) ،
فلا بد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ) . فنحاول
الآن أن نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت .
فنجده أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت ، فبما نلبدا الذي قنا
به ، لا بد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة . ومعنى هذا أن
تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه قشيع الحياة في الجسم مرة أخرى ،
أى لا بد أن تبقى النفوس بعد الموت . إذن فالنفوس أبدية .

ثانياً — حينما نرى المحسوس تنتقل قطعاً إلى صورته ، ونلاحظ
في الحال أن المحسوس غير الصورة ، فنأين هذا الاختلاف ؟ وكيف
حصلنا على العلم بالصور ، إذا كان المحسوس ، وهو الذي تحت نظرنا ،

ليس مكافئاً للصورة ؟ لا بد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة ، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذى يشارك فيها . ولكن لى يكون هذا ممكناً ، لا بد أن تكون النفس قد وجدت من قبل فى مكان ما ، تأملت فيه الصور : وحين تهبط إلى الأرض نتذكرها بمناسبة المحسوسات . إذن لا بد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً ، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية . لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور . إذن النفس أزلية .

ثالثاً — إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطيم . فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركب ، لأن المركب هو وحده الذى يتحول ، وهو وحده الذى يتحطم ، لأن المركب أجزاء . أما البسيط فلا يمكن أن يقبل ذلك ، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة . ونحن نجد النفس تتقبل الصور وتذكرها . ولما كان الشبيه هو الذى يدرك الشبيه ، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشئ الذى تتقبله ، أى من طبيعة الصورة . ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة . وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال : إذن فالنفس لا يجرى عليها الفساد . فهي إذن أزلية أبدية .

رابعاً — الشئ لا يقبل ضده ، أى أن الشئ الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده ، أو بعبارة أوضح — ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة — الضد لا يتحول إلى ضده . فإذا كان شئ متصفاً بالحياة

فلا يمكن أن يتصف بالموت . والتلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة . ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة ، لأنها تبت الحياة في جميع الأجسام التي تحل بها : فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة . إذن فالنفس لا تقبل ما يعصاد الحياة ، أى أنها لا تقبل الموت . إذن النفس أزلية أبدية .

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة . وقبل هذا ، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون ، وأياً أهم في نظره . أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البرهانين الأول والثاني لا ينفصلان : لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس ، والثاني يثبت فقط أزلية النفس . فلكي نبرهن على خلود النفس — والخلود جامع بين الأبدية والأزلية — لا بد أن نضم الأول إلى الثاني .

وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر . فاختنفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون . ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الاختلافات . وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب . وأول هذه الآراء ، وأى تسلسلاً (٢٣) فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين . كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع حالة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء .

أما البرهان الرابع فهو وحده الذى ثبتت ان النفس — وهى الشئ
المشارك فى صورة الحياة — هى هى بعينها موضوع الخلود .

ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسى مشهور ، هو جورج روديه ،
خالف تسلىر — وقد كان رأى تسلىر فى عهده رأى السائد تقريباً —
وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المتقنع فى نظر أفلاطون .
والمقالة التى عبر فيها عن هذا رأى قد ظهرت بعنوان « براهين
خلود النفس فى قيدون » ، فى مجموعة الدراسات التى نشرت بعد
وفاته بعنوان « دراسات فى الفلسفة اليونانية » ، سنة ١٩٢٦ .
يبحث روديه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً . فيبدأ
بالبرهان الأول ، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقليطس
فى السيلان الدائم . وهرقليطس نفسه قد عبر عن شئ قريب من
هذا . لكن ما عسى أفلاطون يقصد من قوله : إن كل تغير يجرى
من ضد إلى ضد ؟ أى يقصد أن الأضداد نفسها تتحول هى بعينها
الواحد إلى الآخر ؟ هذا غير ممكن . وإذا فاقش البرهان الأخير .
إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئاً ثابتاً يجرى عليه "تغير" من
لضد إلى الضد ، وهذا الشئ الثابت سيكون النفس . ولستكن هل
يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشئ الثابت
الذى يجرى عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقا النفس . ثم لا
يمكن أن يتطلب هذا الكلام عبثه على الجسم ؟

الواقع ، كما يلاحظ سوزميل (١٢٤) . أن هذا البرهان لا يؤدي
إلى إثبات المطلوب ، لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً إلى إثبات أن الجسم

أزلى أبدى أو خالد: وإنما يفترض هذا البرهان شيئا آخر خارجا عن مضمونه هو ، هو وجود مبدأ ثابت في ذاته لا يتأثر بالتنير ويحل في الأجسام ؛ وحلوله في الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه ، بل هو صفة عرضية . فهو يحل في الجدم ، وبالعرض يبعث فيه الحياة ، أو يكون له مصدر حياة . فكأن هذا البرهان إذا أريد به إذن أن يؤدي إلى الرهنة على المطلوب لا بد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت في ذاته ، إحياءه للأشياء بالعرض ، وهذا الشيء لن يكون شيئا آخر غير الصورة . فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث ، وهو أن النفس صورة ثابتة لا تقبل الانقسام .

فإذا اتفقنا من هذا البرهان الأول الذي بينا أنه غير مقنع تماما إلى البرهان الثاني ، وجدنا أن حظه ليس بأحسن من حظه الأول . إذ يلاحظ أولا أنه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية ، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس ؛ ولهذا قال سقراط نفسه لقابس وسخياس ، إنه لا بد من الجمع بين هذا البرهان الثاني وبين البرهان الأول حتى يتم لإثبات خلود النفس . ويلاحظ كذلك في هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح ، مما يؤذن بأنه يفترض في نهاية الأمر البرهان الثالث .

ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان ، كما يقول روديك ، هو وحده الذي يمكن أن يكون مقنعا من وجهة نظر أفلاطون نفسه . فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به

كثير من الفلاسفة السابقين ؛ وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين
 لسكان على أفلاطون أن يقول به ، وهذا المبدأ هو أن الشيء
 وحده هو الذي يدرك الشيء ؛ والمنقصد بهذا أن يكون اعتراضاً
 بين الاعتراضات القوية جداً التي توجه إلى المذهب التجريبي .
 فكيف يتيسر للإنسان أو للذات أن تدرك الموضوع ، دون أن
 يكون هذا الموضوع من جنس الذات ؟ وعلى كل حال فقد قال
 أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هنا هذا البرهان الثالث .
 فلنبحث الآن في كيف تكون النفس صورة . والبحث الذي
 أجراه روديه في هذا . بحث فيلولوجي طويل . نستطيع أن
 نختصره في القول بأن روديه قد قال إن أفلاطون يرى أن الصور
 تتصف بالحياة وبالعمل ، وقد رأينا نحن ذلك في كلامنا عن الصور ،
 حين قلنا أن الصور على ، فإذا كانت الصور تتصف بالحياة ، فالنفوس
 إذن هي مبدأ الحياة ، وإذن فالنفس صورة . أو على الأقل أقرب
 الأشياء إلى الصورة . هنا من جهة . ومن جهة أخرى يلاحظ
 أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عدداً .
 وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون — في أواخر حياته على الأقل —
 أعداد . فالنفس إذن من جنس الصور وتبعاً لهذا فالنفس صورة .
 وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثة .
 وهنا يقول روديه — كما قلنا من قبل — إن تصوير حدوث
 النفس في « طيمائوس » ، تصوير أسطوري ، شك فيه القديما أنفسهم
 وأجمعوا هم الآخرون تقريباً على أن النفس أزلية وأنها ليست حادثة .

أو مخلوقة كما توهمنا محاذرة « طيلوس » .

وفد يعترض أيضاً بأن الصورة كلية . بينما النفس جزئية .
وهنا يرد روديبه أيضاً على هذا الاعتراض قائلاً إن الصورة ليست
كلية ؛ وكذلك الحال في النفس . وهما يتقاربان أشد التقارب في
هذا الصدد . — وهكذا يرد روديبه على كل هذه الاعتراضات ،
مثبتاً في النهاية أن الصورة يمكن أن تكون نفساً أى أن النفس من
جنس الصورة أو هي صورة ؛ ونحن نعلم أن الصورة بسيطة ، فإذا
كانت النفس من جنسها فالتفكير إذن بسيطة . وبهذا يثبت خلودها ،
لأن البسيط لا يمكن أن يقبل الانحلال والتجزئة . وبهذا يثبت
أيضاً أن هذا البرهان برهان متين صحيح . وأن البرهانين السابقين
يفترضان هذا البرهان الثالث .

فلنتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهرة وهو البرهان
الرابع . فنقول أولاً من أجل توصيحه إن المقصود من هذا البرهان
هو أن الشيء أتماء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده ،
فالتلج بوصفه تلجاً لا يقبل الحرارة ، أى أن الشيء الثابت الذي
لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته ؛
والصغير مثلاً يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى شيء آخر . كذلك
الكبير يمكن أن يكون صغيراً بالنسبة إلى آخر ، ولكن الكبير
في ذاته أو الصغير في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده ، ومعنى
هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل العند .
والآن يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة . فلا يمكن أن يكون

هذا البرهان منطبةً عليها . لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجرى عليها الضد . كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى الثلج : يمكن أن يصير ماءً وحرارة . كذلك الحال في النفس : إن لم تكن صورة . فيكون من الممكن إذن أن تكون قانية أو قابلة للفناء . ومعنى هذا أخيراً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث .

وخلاصة البرأي في هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة . وهو وحده القبح في نظر أفلاطون ، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلاً بنظرية أفلاطون الرئيسية ، ألا وهي نظرية الصور ويقوم عليها . فإذا قلنا بهذه النظرية ، قلنا قطعاً بصحة هذا البرهان . ولما ترى سقراط في النهاية يحدث المتحاورين عن الفرض الأول الذي إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس ، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول ، بحرية الصور .

لكن يمكن مع ذلك أن نضم هذه البراهين بعضها إلى بعض . وأن تصاغ جميع برهاناً واحداً . ولو أن أفلاطون قد قصد — على الأقل — بتسوية إلى البرهانين الأولين معاً وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة — أن يكون كل منهما مستقلاً بذاته ، كافيًا وحده لإثبات خلود النفس . وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتي :

« صورة معقول . واعتقول من جنس العاقل . والعاقل هو النفس . أي أن النفس من جنس صورة . والصورة بسيطة .

فالنفس إذن بسيطة ؛ والنفس مشاركة في الحياة ، فهي إذن تحيا .
والنفس تذكر المثل ، فهي إذن قد حيت حياة تأمل في حياة
سابقة ، ثم إنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها . لأن الحياة
بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود .

الذكر : إذا كانت النفس حيت حياة سابقة كما أثبتنا
عن طريق البرهان الثاني . فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك
أثراً في النفس حينما تتصل بالجسم . ومن هنا كانت فكرة التذكر
مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق . هذا ونظرية المعرفة
عند أفلاطون تضطر اضطراراً الى القول بالتذكر . فكيف تتم
المعرفة ، بمعنى العلم ، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها
الإنسان أو حصلها في حياته السابقة ؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع
فوق المحسوس ، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم
إلا إذا كانت لدينا ، في نفوسنا ، بقايا أفكار أو صور تلك التي
نراها في الخارج ، وتصل إلينا عن طريق الحس ، لأن الإنسان
لا يبحث عن شيء يحمله كل الجهل . وإنما يبحث عن شيء لديه
عنه بعض المعرفة السابقة . وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر
للصور التي رأيناها في عالم سابق . تذكرها بمناسبة هذه الأشياء
الحسية التي تظهر أمامنا . فن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لابد من
القول بالتذكر .

التناسخ : على هذا ويفتح عنه مباشرة القول بالتناسخ . فقد رأينا في البرهان الأول أن التغير يجري بين ضدين ويجرى في اتجاهين . فبالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات ، ومعنى هذا أن النفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة ، كانت موجودة بعد الموت في مكان ما . ومن هذا المسكان أتت فأخذت أجساماً جديدة ، أى لا بد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقائها بعد الموت وسيرها لمدة تأتي بعدها فتحل في الجسم ، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحل مرة أخرى في جسم جديد ، وهكذا باستمرار . ونحن إذا بحثنا في قيمة هذه النظرية في نظر أفلاطون وجدناه يؤمن بها في الواقع ، ولم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً ، على الأقل في مضمونها العام . أما التفاصيل ، وكلما توغل في دراسة مسألة التناسخ ، توغل أيضاً في ميدان الأسطورة . ولعل النافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه — إلى جانب ذلك البرهان على خلود النفس — تأثره بالفيثاغوريين إلى حد بعيد . وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس أو الأرواح . فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يشيره من تناقض ومن صعوبات أشار إليها أرسطو : — كأن يقال مثلاً إن هذا المذهب يتنافى مع ما يؤكد أفلاطون من أن الإنسان يمتاز من بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل ، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الإنسانية أن تحل في جسم حيوان ؟ هذا من ناحية ، ومن ناحية

أخرى إذا قلنا بمبدأ التناسخ . فسيكون من تناجح هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الإنسانية صدرت عن نفوس حيوانية ، وهذا مستحيل مادامت النفس الإنسانية ممتازة كل الامتياز على النفوس الحيوانية . وتختلف عنها اختلافاً جوهرياً ، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح في النفوس الإنسانية وعدم وجودهما في النفس الحيوانية . إلى آخر هذه الاعراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ .

لكن يخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي ، لأنه كان يقول بأن الإنسان لا يذهب عمله دون جزاء . بل لابد أن يمدب عما أقره من إثم ، وأن يحظى ويثاب على ما فعله من خير . لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية . فكيف يتم هذا العقاب ، أو ذلك الثواب ، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفارق الجسم ؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقان بشيء يشبهه التصورات الأخروية التي نجد لها شائعة في كل الأديان . ولو أننا سجد فيها بعد . في الأخلاق . أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية . فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلة إلا في الفضيلة نفسها . وجزاء الشر في غير الشر نفسه .

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجزء الأخير من البحث في النفس عند أفلاطون ، وهو القسم الخاص بجزء النفس . قسم أفلاطون

النفس إلى قوى مختلفة . وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لأبوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة . بل يوصفها أجزاء حقيقية للنفس . ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الإنسانية .

الجزء ثلاث : الأولى شريرة منحطة ،
في المال في

مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس : فما يقابل الإحساس ، وهو القوة الشهوية ، في أحط المراتب ؛ وما يقابل العلم ، وهو القوة العاقلة ، في أعلى المراتب ؛ وما يقابل الشجاعة في المرتبة الوسطى . ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين : أحدهما عنيف جموح والثاني قوى لين ، وفي العربة سائق يكف الحصان الجموح ، مستعيناً بالحصان القوى ، عن أن ينفر بالعربة . وكذلك الحال في القوة العاقلة ، مثلها كمثل هذا السائق : فهي تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها ، مستعينة في ذلك بالشجاعة . ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة ، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة ، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها ، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل . أما إذا ترتبت هذه القوى ترتيباً عكسياً ، فسينتج عن ذلك فساد في النفس ، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة ، فكان المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة ، ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة .

فإذا بحثنا الآن في وحدة هذه القوى ، فإننا نجد كلام أفلاطون هنا ليس كلاماً واضحاً . وقد أشرنا إلى أنه يجعل هذه القوى منفصلة تمام الانفصال ، وإذا كانت كذلك ، فكيف يتم للقوى العاقلة أن تؤثر في بقية القوى ، وكيف تستطيع العاقلة الاستعانة بالشجاعة من أجل تنفيذ أوامرها في القوة الشهوية ؟ الملاحظ على كل حال أنه ولو أن أفلاطون قال بفكرة الذاتية وبفكرة الشخصية ، وأن هذه الشخصية توجد في القوة العاقلة ،

فإنه لم يستطع أن يوضح . توضيحاً تاماً ، الصلة بين هذه القوى المختلفة ، ومصدر ذلك في آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً . بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً ، وبحثه الميتافيزيقي قد أدى به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كي يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانياتها ، والفضيلة وكيف تتم . ولكي يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث أنه وجود يقابل هذه القوى . فإنه لما كانت النفس صورة كما رأينا في البرهان الثالث ، فإنها في الدرجة العليا منها تمثل الصورة بمعنى أنها جزء خالد لسكنها . من ناحية أخرى ، لما كانت قد اتصلت بجسم أي اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاد الصورة ، فقد أصبحت تشارك في الوجود الحسي من هذه الناحية . أي الوجود الذي هو خليط من الصورة والمادة . فلنفس يفسر إذن وجود النفس في الجسم من ناحية ، ومن ناحية أخرى لإثبات خلود النفس . كان لابد من الفصل بين هذه القوى فصلاً ينفذاً واضحاً . نستطيع منه أن تبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية .

وعليها الآن نتحدث عن حرية الإرادة . فهل النفس حرة مختارة ؟ الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الإرادة وهو يذكر هذه الحرية في كثير من المواضع بكل صراحة . والأفوال التي تبدو في الظاهر مناقضة للقول بالحرية ، يمكن أن تفهم بسهولة بوصفها مؤدية أيضاً إلى الحرية ، فالقول المشهور : إن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً ، فيه أيضاً معنى حرية الإرادة لأن المقصود

هنا بالاختيار العلم الصحيح . ومصدر فعل نشر هنا الجهل بالخير الحقيقي وليس مصدره عجز الإرادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فيها . القول يتصل بنظرية المعرفة . ولا صلة له بحرية الإرادة . وكذلك الحال في بقية الأقوال التي قد تشعر بشئ من الجبر وتقييد الإرادة . ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض مؤرخين من إنكار حرية الإرادة عند أفلاطون .

وأخيراً تأتي مسألة التصلة بين النفس والجسم . فإنا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم . وأن الجسم لا يؤثر في النفس ، وأن النفس مفارقة . لكن ، وعلى العكس من ذلك ، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أو الخطأ مصدرهما تأثير الجسم الضار على النفس . فكأن للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس . ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم مالمهم من صفات ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم ، فهذه الوراثة لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس ، ومن هنا نجد أن أقوال أفلاطون في صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد ، بمعنى أنه تارة يقول بالفصل التام وعدم التأثير من جانب النفس بالجسم ، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم في النفس .

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى فعند

الْبعض تسيطر القوة العاقلة . وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية ، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية ؛ فليس الاختلاف يقع بين بعضهم وبعض ، بل أيضا بين الأجناس والأمم . وفي رأى أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى ، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية ، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية .

الأخلاق

ان يكون أفلاطون تلميذاً مخلصاً لاستاذةسقراط ، إن لم يرقم
بما يبحث في الأخلاق وإن لم يوجه إليها أكبر عناية . فإن سقراط
قد بدأ كل أبحاثه بالأخلاق ، وكانت الغاية من هذه الأبحاث جميعاً
إنما هي الأخلاق . وكذلك فعل أفلاطون ؛ فإنه عنى أشد العناية
بالأبحاث الأخلاقية . حتى إننا نستطيع أن نقول إن مذهب أفلاطون
العام يسوده مذهبه الأخلاقي الخاص . وقد كانت أبحاث سقراط
تبتدىء من العقائد أو الأفكار الشعبية في الأخلاق ، ولم يكن لديه
إلى جانب مذهبه الأخلاقي مذهب منظم في الميتافيزيقا أو في علم
النفس أو في الطبيعيات . ولكنه الحال على العكس من هذا عند
أفلاطون : فلهذه مذهب في الوجود ، ولديه مذهب في الطبيعيات ،
ولديه مذهب في علم النفس . ومن هنا اختلفت طبيعته الأخلاق عند
كل من سقراط وأفلاطون . عن الرغم مما هناك من شبه وقرابة
بين كلا المذهبين . وبما طبع أن تقسم الأخلاق عند أفلاطون إلى ثلاثة
أقسام رئيسية : فالبحث في الأخلاق يتجه أولاً إلى البحث في الخير
الأسمي ؛ ويتجه ثانياً إلى البحث في تحقيق هذا الخير الاسمي في
جزئياته ، وذلك عن طريق الفضائل ، وهو ما يتحقق بالنسبة
للأفراد ؛ وثالثاً يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة ، أى
البحث في السياسة . فخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام -

الخير الاسمى : حينما بحث سقراط فى الخير ، قال عن الخير انه السعادة . لأن الخير هو ما يحقق النفع للانسان ، والغاية من كل عمل خلاقى تحقيق السعادة . ومن هنا فالغاية والباءت عند سقراط واحد . كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون : السعادة والباءت شيء واحد . لم يفرق بينهما . وإنما جاءت هذه التفرقة فى العصر الحديث خشب ، خصوصاً ابتداء من كنت ، الذى جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقى : فإن الدافع الأخلاقى عنده هو الواجب ، والواجب لاصقله بالسعادة : فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة . وقد يتأتى عن تحقيقه بقاء . والنتيجة الأخلاقية فى كلا الحالين واحدة عند كنت ، لأن الأخلاق هى تحقيق الواجب ، وليست تحقيق السعادة . أما الحال فليس كذلك عند سقراط وأفلاطون . وعند اليونانيين بوجه عام — كما أشرنا إلى هذا عند كلامنا عن خمسمائة الفيلسوف اليونانية فى ربيع الفكر اليونانى . وهذه الخاصية هى التى تميز الأخلاق عند اليونانيين منها عند المحدثين . وهذا ما أوضحه جيداً بروشار (٢٤)

وهذا الخير الذى هو السعادة عند أفلاطون ، ينقسم بحسب الملسكات النفسية التى عرضناها . مما سيظهر أكثر عند كلامنا عن الغضائل . ولنتحدث الآن عن ماهية هذا الخير الاسمى ، فنقول إن الوجود الحقيقى عند أفلاطون هو وجود الصور : فكل ما يعمل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقى ، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فتن يكون خيراً بالمعنى الصحيح ، ولهذا يميز بين أنواع

عنده هو الحكم، أى الذى أحرز كل الفضائل — يقول إن حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت ، وأن حياة الإنسان — على حد تعبير سقراط — ممارسة الموت $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\ \theta\alpha\nu\epsilon\tau\omicron\upsilon$: أى أن الواجب على الإنسان فى هذه الحياة أن يتخلى عن البدن قدر الاستطاعة ، وأن يكون هذا فى أقرب وقت ممكن ، ولا يتم هذا إلا عن طريق الموت . أما أثناء الحياة فعلى الإنسان أن يمتنع شهواته ، وأن يعذب نفسه عن طريق الجاهدة والرياضة والزهد فى الحياة . وبهذا يتم تحقيق الخير . ولهذا يقول سقراط العبارة المشهورة : « إن الموت ملهم الفلاسفة ، ونقطة البدء وغاية الفلسفة ، ثم يأتى بعد فى الجمهورية » . فيذكر تلك الأسطورة الخالدة « أسطورة الكهف » فى الكتاب السابع منها ، ويصور لنا فيها أناساً قد وضعوا فى كهف وجعلت ظهورهم لنور قوى باهر ، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم . وهم لا يستطيعون أن يدركوا هذا النور مباشرة ، وإنما هم يتأملون فقط الأشباح التى يلقها على الواجهة المقابلة لهم . وهو يمثل بهذه الأسطورة النفس من حيث أن النفس فى الجسم كهؤلاء الذين فى الكهف ولا يستطيعون إدراك النور ؛ وحينئذ يتخلصون من الكهف ويخرجون منه . يستطيعون أن يتأملوا هذا النور مباشرة ؛ أما طالما هم فى الكهف ، فإنهم لا يستطيعون أن ياركوا غير الأشباح . فبما لهذه الأسطورة . النفس فى الجسم سجيئة ، والجسم يسىء إليها بكل الإساءة . والخير إذن فى التخلص منه . أى فى إماتة الشهوات

والانصراف انصرفاً تاماً عن كل ما يتصل بالجسم .

ومن هذا كله نجد أن الصورة الأولى التي يعرض لنا أفلاطون فيها الخير الأعلى هي صورة الزهد في الحياة ، والإقبال على الموت ، بمعنى إماتة كل العلاقات المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة . وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر للصورة . لكن لن يكون أفلاطون ابناً حقيقياً للروح اليونانية إذا وقف عند هذه الصورة ولم يعرض لنا صورة مقابلة . فإذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصور ، فإن الصور ، بوصفها متحققة في الوجود ، درجة من الوجود الحقيقي كذلك ، أى أن الوجود الخارجى ، وهو الذى تتحقق فيه الصور ، ليس شراً كله كما يظهر من الصورة الأولى ، وإنما يحتوى على شيء من الخير ؛ فليس للإنسان أن ينصرف عنه انصرافاً كاملاً . بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسى . ومن هنا نجد أفلاطون يدعو فى المأدبة ، أولاً إلى الأخذ بالذات والإقبال على الحياة . خصوصاً وقد وجد أن معنى الحب رمزى ، إذ معناه الدافع إلى الحياة . فليكن هذا النوع وسيلة للتأهب والاستعداد على الأقل للنوع الآخر من الأخلاق الذى عرض لنا مضمونه فى الصورة الأولى .

ثم نراه من بعد فى فيلابوس ، يبحث طويلاً فى اللذة وفى صلة اللذة بالوجود ثم علقها بالخير . فيقول إنه ولو أن اللذة نوى ، يتصل بالوجود اللامحدود . فإنه يجب مع ذلك أن لا نبدأ شراً ، وإنما نأخذ على الكلبيين هذه النزعة إلى احتقار الذات

والانصراف عنها كل الانصراف ، ويقول إن اللذة ، إن لم تكن خيراً كلها ، فإنها أيضاً ليست شراً كلها ، وإنما هي عند ماتخلو من الألم نوع من الخير ، يجب على الإنسان أن يأخذ بحذره منه . فكأنتا الآن يازاء صورتين : إحداهما تادعو إلى العزوف عن الحياة ، والتوجه إلى الموت ؛ والأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة . والواجب أن نجمع بين الصورتين ، وألا تأخذ بإحداهما بحسب ، بوصفها الممثلة الحقيقية لفكر أفلاطون ، وإنما لابد من الجمع بين سقراط والمأدبة . وسقراط . فيدون . . ومن هنا نجد بعضاً من المؤرخين يتحدثون عن الفيلسوف الأفلاطوني في إقباله على الحياة وفي نظارته إلى الموت — على حد تعبير الكتاب القيم الذي كتبه شولتس (٣٦) . فأفلاطون يريد أن يجمع في تناسق وانسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير . وبهذا أعطانا صورة علياً من صور الأخلاق اليونانية ، ولو أنه يلاحظ في بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى .

وننتقل من الكلام على الخير الأسنى إلى الكلام عن الفضائل :

الفضائل : كان سقراط يضع التفضيلة في العلم ، وإذا كانت التفضيلة هي العلم ، وإذا كان العلم واحداً . فالتفضيلة واحدة . ومن جهة أخرى أدلى سقراط بأخلاق معارضة للأخلاق الشعبية ، إذ كانت الآراء لا يقبل عنده رد فعل ضده هذه الأخلاق الشعبية . ولو أن أفلاطون ضلّ عن سقراط ، على الأقل في بادئ الأمر . فيما يتصل بهاتين المسألتين ، فإننا نجد أنه يتصرف شيئاً فشيئاً عن مذهب أستاذه .

فيجعل ثمت تفرقة واضحة بين الفضائل ، ومن ناحية أخرى لا ينكر الأخلاق الشعبية إنكاراً تاماً ، بل يقول إن هذه الأخلاق الشعبية مقدمة الأخلاق الفلسفية .

أما فيما يتصل بالمبدأ الأول ، وهو وحدة الفضائل ، فنقول إن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة . وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل . فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار .

يقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس . فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوتى ثلاث : القوة الشهوية والقوة العنصرية والقوة العاقلة ، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام ، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة ، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذى وضعت عليه . وتبعا لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية . لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون فى خدمة القوة العاقلة ، وألا تندفع تبعاً لهذا ، وأن تستعين بالقوة العنصرية من أجل أن تحكم نفسها فكأن وظيفتها الأساسية — مادامت جموحاً يخرج على الحدود — أن تضبط نفسها وألا تتجاوز الحدود ، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة . أى أن فضيلتها هى العفة أو ضبط النفس .

وتليها القوة الثانية . ومهمتها أن تبنى الأوامر التى تصدر من القوة العليا . وأن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه ، وأن تكون دمية . من أجل هذا التحقيق . على كل السكران التى يتعلم تحقيق

خير مواجبتها . إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة .
ثم تأتي القوة العليا ، وقد قلنا إن مهمتها هي التمييز بين أنواع
الخير وتحقيق الخير الآسمى . وتحديد النفع على أساس الطبيعة ؛
أى أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز . ولذا تسمى الحكمة .

والكن هذه القوى المختلفة لابد أن تجمعها وحدة تعود
عليها جميعاً لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تؤديه من
أعمال . فلا بد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين
جميع الفضائل : فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل
قوة من هذه القوى . ومن أجل هذا سميت باسم العدالة .

تلك هي الفضائل الأربعة التي قال بها أفلاطون . أما القوى
كل فضيلة من هذه الفضائل . والطرق التي بها تتحقق ، والكيفية
التي تتحقق على نحوها . فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثاً عميقاً
يستحق أن يذكر ، وكل ما هنا لك بما يستحق أن يذكر في هذا
الباب تلك الأقوال التي تميز بها أفلاطون عن الأقوال الشعبية مثل
قوله بعدم فعل الشر مهما كان . سواء بالنسبة إلى عدو وإلى
صديق . ثم إنه مثل الروح اليونانية في الفضائل الجزئية . خصوصاً
فيما يتعلق بقيمة العمل ، وكان يعد العمل من شيمة العبيد . ثم
يبحث في مسألة تحقيق الفضيلة ، وهل هذا التحقق يمكن أن يتنافى مع
الخير ، فيقول إن وضع هذا السؤال كوضع السؤال عن الصحة وهل
هي خير أم شر . بمعنى أن هذا من البدييات . ولهذا يقول إن فعل
الخير وعدم ارتكاب الظلم . مهما جبر على الإنسان من ألم ، هو الخير الدائم .
ومن أجل هذا خير للإنسان أن يتحمل الظلم من أن يفعل الظلم .

السياسة

إذا كانت الفضيلة غاية الفرد ، فهي أيضاً غاية الدولة ؛ وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الإنسانية ، فهو أيضاً غاية الدولة . وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات أشهرها ، السياسي ، و«الجمهورية» ، ثم «النواميس» . والمحاورتان الأوليان تدشبهان تقريباً في النظرة العامة التي يقدمها عن المدينة الفاضلة . أما «النواميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «الجمهورية» ، و«السياسي» . ولهذا سنفرد لهاتين المحاورتين الأوليين قسماً خاصاً ، والمحاور «النواميس» قسماً آخر . فلنبداً بشرح نظرية الدولة تبعاً للجمهورية ، و«السياسي» . هذه النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول غاية الدولة ومهمتها ، والثاني نظام الطبقات في الدولة . والثالث المدينة الفاضلة ، أو المنشآت التي يجب أن توجد في الدولة المثلى .

غاية الفرد ومصلحته : قلنا إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة . كغاية الفرد سواء بسواء ؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة . إلا أننا نجد في بادئ الأمر صعوبة من تلك الصعوبات التي نجدها دائماً ونحن نبحث في مذهب أفلاطون ، إذ نجده يحاول أن يناقض هذه الغاية التي وضعها للدولة ، فيقول إن الدولة تنشأ حينما

يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته ، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر ، ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه ؛ أي أن الأصل أن الناس كانوا ذراعاً وصناعاً ، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم ، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريين إحداهما طبقة الحكام ، والثانية طبقة رجال الجيش .

ونجد أفلاطون مرة أخرى في السياسي، يذكر لنا نشأة الدولة ، فيتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع ، وعن التدهور الذي أصاب الإنسانية شيئاً فشيئاً ، حتى وصلت إلى هذه الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في عهده . لكن أليس معنى هذا ، لو أننا أخذنا هذا الكلام مأخذ الجد ، أن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية ، لا تحقيق الفضيلة ؟ وأليس معنى هذا أيضاً أن الطبقات العليا ، التي سيجعلها أفلاطون في قمة الدولة ، وأيدة فضول الحاجات ، لأنها وأيدة الترف ، فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً للدولة ؟ ألن تكون الدولة حينئذ مصدراً من مصادر الشر ، لا مصدراً من مصادر تحقيق الفضيلة ؟ الواقع أنه ليس من الواجب أن نأخذ كلام أفلاطون في هاتين الحالتين مأخذ الجد ، خصوصاً ونحن نرى أفلاطون نفسه ، في الجمهورية ، يقول إن هذه الحياة التي يحياها هؤلاء الزراع والصناع ليست حياة جديرة باسم الحياة الفاضلة ، وإنما

هي أقرب ما تكون ، أو هي بالفعل ، حياة الخنازير .

لهذا يجب أن نرفض الفكرة التي يمكن أن توحى بها هاتان الفكرتان ونرجع إلى فكرة الدولة من حيث الغاية والمهمة الملقاة على عاتقها . فالغاية هي العلم ، والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم ، والتعليم لا يتم إلا بالتربية ، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده ، بل لابد من شيء يعلوه ، هو الدولة ؛ فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة ، التي هي العلم . عن طريق التربية ؛ وإيجاد أحسن الظروف المهيئة لكي تتحقق الفضيلة على أيدي هؤلاء الذين تملكوها واستطاعوا أن تكون لديهم القدرة على تلقين الناس إياها : أي أن الغاية من الدولة أن تهيب الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة عن طريق من يملكون العلم وهم الفلاسفة . فيجب أن تكون الفلسفة إذن الغاية الرئيسية للدولة في الواقع . ولهذا فهما اختلفت الطرق . فلا بد أن تؤدي جميعاً إلى شيء واحد ، هو تحقيق الغاية . فسواء أكان الحكم للفرد أم للمجموع أم للأقلية ، وسواء أكان الحكم للأغنياء أم للفقراء ، وسواء أكان الحكم حكم الديمقراطية (أي حكم الأغلبية العامة) أو حكم الطغيان ، فالغاية النهائية للدولة واحدة ، ألا وهي تحقيق الفضيلة .

نظام الدبقات في الرونة : إلا أن الدولة ليست مكونة من فرد واحد ، وإنما هي مكونة من عدة أفراد . وهؤلاء الأفراد يختلفون من حيث الطبيعة ؛ وهذا الاختلاف يرجع في النهاية إلى الاختلاف الذي تلاحظه في النفس الإنسانية ، بل وفي الوجود

بوجود عام . فكأن النفس الإنسانية تنقسم إلى أقسام ثلاثة : القوة الغضبية ، والقوة الشهوية ، والقوة العاقلة . كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى هذه الملوك عندهم على الأخرى . فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة ، وثانية تسودها القوة الغضبية ، وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوية . وكذلك الحال حينما تناظر طبقات الدولة بطبقات الوجود . فقد قلنا عن الوجود إنه إما وجود الصورة ، وإما وجود التصور الصحيح ، وإما وجود المحسوسات . وهذه تناظر الطبقات الاجتماعية التي رأيناها . وإذا كانت الحال كذلك ، فإنه لما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة ، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة ، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى ، كان لابد أن تكون القوة المسيطرة في الدولة هي تلك التي تمثل فيها معرفة الصورة ، وتسودها القوة العاقلة ، وهذه هي طبقة الفلاسفة . فالطبقة العليا التي سيكون بيدها زمام الأمر في الدولة الجديدة يجب أن تكون طبقة الفلاسفة .

كذلك الحال في الطبقة الثانية . فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً ، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية ، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش . ففيها تمثل الشجاعة والقوة الغضبية أحسن تمثيل ، كما أنها المعين للحكام من الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التي يصدرونها في صالح الطبقة الثالثة . وهذه الطبقة الثالثة ستكون

طبقة الشهوات ، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة . وهؤلاء لا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً ، ولا يعنى بأمر ترتيبهم ، بل يكتفى بأن يقول إن هؤلاء الزراع والصناع والتجار عندهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولما كانت الصفة المميزة لهذه الطبقة هي الملكية ، وكانت هذه الصفة هي التي تجعل هذه الطبقة في هذا المستوى : فن المحرم إطلاقاً على الطبقتين الآخرين هذا الحق : حق الملكية . وإنما يعيشون جميعاً على حساب الطبقة الثالثة ؛ يعيشون عينة عيوس ليس فيها الملكية وليس فيها أى اتجاه نحو كسب أو نفع . وهنا نجد احتقار أفلاطون للعمل — كما سبق لنا التحدث عنه — واضحاً كل الوضوح . والدولة قد انقسمت على هذا الأساس ، واختص كل قسم منها بجزء يجب عليه ألا يتعداه ، فإذا حقق كل ما عليه ولم يفرط أو لم يفرط ، حينئذ يكون النظام . فهذا النظام يتحقق ، كما هي الحال بالنسبة للعدل أو الانسجام في النفس الإنسانية ، عن طريق أداء كل ما يجب عليه .

أما عن صفة الفرد بالدولة ، فالفرد عند أفلاطون يجب أن يكون من أجل الدولة ، وعلى هذا يجب ألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة . بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة . فإذا كانت الدولة إذن ستعنى بإيجاد الطبقتين الأوليين ، فلتبحث الآن في النظم التي يجب أن تنشأ من أجل تحقيق المدينة الفاضلة .

المدينة الفاضلة : قلنا إن الفرد للدولة . ولا يوجد خارج

الدولة ، ولا يعمل ضد الدولة . ولتحقيق هذا يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه ، ويسلم إلى الدولة . وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة ينظر إليها نظرة جديدة مختلفة عن المألوف . فالغرض من الزواج عند أفلاطون إيجاد الأفراد ، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد . ذلك لأن الزواج والأسرة هما مصدر كل شر ، من حيث أن الغاية من الدولة لا تتحقق إلا باتتلاف المنافع . وكلما امتلقت المنافع والأغراض ، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل . فإذا كان الزواج والأسرة هما مصدر اختلاف المنافع . ومن ناحية أخرى إذا كانت الملكية هي مصدر اختلاف المنافع أيضاً ، فيجب إذن لكي تقوم الدولة المثلى ، أن يقضى على الزواج والملكية . وعلى هذا تبدأ الدولة بأن تسلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاحى . لتربية الأطفال . ثم يؤخذ الأطفال حينما يبلغون سناً معينة ، فيربونهم ، وهذه التربية ستوزع أو ستقضى لهم بحسب مواهبهم : فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية ، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية . ويلاحظ أن أفلاطون قد قال أيضاً بوجوب اختيار الذرية ، وغالباً في هذا بعض المغالاة ، فقال إن من الواجب ألا يخرج الأولاد إلا من أبوين صالحين ، وإذا وجد أب فاسد ، فيجب أن يمنع من النسل ، وإذا وجد أطفال غير صالحين ، فيجب التخلص منهم ؛ وعلى الرغم مما في هذا من قسوة ، فيجب أن يؤدي هذا الواجب من أجل أن تكون المدينة فاضلة .

يعلم هؤلاء الموسيقي والالعاب الرياضية . أما الالعاب فيجب ألا يغالى فيها كثيراً ، ويجب أن تدير التربية الروحية جنباً إلى جنب مع التربية البدنية ، وألا تكون الرياضة البدنية مؤثرة أقل تأثير في العناية بالروح . وهنا يحمل أفلاطون على التربية الأسبرطية حملة شديدة ، لأنها احتفلت بالجسم على حساب الروح . أما الموسيقي فيجب أن تكون موسيقي تفيض بالقوة ، وأن تخلو من كل هذه الميوعة التي نشاهدها عند بعض أصحاب الموسيقي . وكذلك الحال في بقية الفنون : يجب أن تظهر نهائياً من كل فكرة أو نزعة مخالفة للفضيلة . وهنا يحمل أفلاطون على كثير من الشعراء ويطردهم من مدينته الفاضلة . وعلى رأسهم هوميروس .

أما التربية الفلسفية فتسير على حسب القواعد التي وضعها في الأكاديمية . ولا يبدأ الإنسان تعلم الفلسفة إلا بعد سن متقدمة ؛ حوالى الخامسة والثلاثين ، ويستمر إلى حوالى الخمسين ، فيحق له حينئذ أن يكون حاكماً . وعن هذا الطريق يرى هؤلاء تربية حسنة ويفهم كل ما عليه من واجب يؤديه نحو الدولة .

والآن ، إذا نظرنا في هذه المدينة الأفلاطونية الفاضلة ، وجدنا أن أفلاطون كان ينظر إليها نظرة جديدة ، ولم يكن يقول بها بحسبانها شيئاً غير ممكن التحقيق . فكما لاحظ هيجل وتابعه أكثر المؤرخين حتى الآن ، كان أفلاطون ينظر إلى هذه المدينة الفاضلة بحسبانها شيئاً ممكن التحقيق .

ونحن لو نظرنا إلى مذهب أفلاطون ووجدنا أن هذا هو الواجب أن يقال ، لأن الوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور لا وجود المحسوسات ، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة . أما المدن غير الفاضلة التي عدّها وذكرها في « السياسي » وفي « الجمهورية » ، فليست مدناً حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسى . وهذه المدن غير الفاضلة قد تحدث عنها أفلاطون وشرحها شرحاً يدل على أنه لم يبحث في السياسة بحثاً قبيحاً لا يقوم على التجربة ، بل الواقع أنه بحث بحثاً يقوم كانه على دراسة الدساتير المختلفة لنظم الحكم المشهورة الرئيسية ، وهي الأرستقراطية ، والأوليغركية ، والديمقراطية ، ثم حكومة الثروة أو البلوقراطية .

وإذا نظرنا الآن في المصادر التي صدرت عنها فكرة أفلاطون في الدولة ، وجدنا أولاً أنه تأثر تأثراً شديداً بنظام الدولة الأسبرطية ، كما صنفه لوكرجوس . فهو يقول كما يقول التشريع الأسبرطى بأن الفرد للدولة ، ويقول بتربية الأفراد تربية عسكرية وبالقضاء على الملكية ، والقضاء على الزواج ، كما كانت الحال عند الأسبرطيين . إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين النظام الأسبرطى من حيث الروح والغاية : فالغاية من النظام الأسبرطى تقوية البدن فحسب ، أما الغاية عند أفلاطون فهي الفضيلة وتحقيق العلم والفلسفة . وهذه الدولة الأفلاطونية أقرب ما تكون إلى نظام الكنيسة الذي كان موجوداً في العصور الوسطى على الرغم

من الاختلاف الكبير بين ازروح التي أملت على الكنيمة نظامها
وتلك التي أملت على أفلاطون نظام مدينته الفاضلة .

دولة النواميس : تلك دولة الجمهورية، وه السياسية، وقد
كان أفلاطون يؤمن بأن من الممكن تحقيق هذه الدولة . بل إنه
قد قصد فعلاً إلى هذا . وكان مقتنعاً كل الاقتناع بأنه من السهل -
لو توافرت العزائم في النفوس - أن تحقق هذه المبادئ التي أعلنها
من أجل تكوين هذه الدولة الجديدة ، وهو بالفعل قد ذهب إلى
صقلية ، عند ديون ، لتنفيذ مبادئه التي أعلنها في الجمهورية . لكنه
في الرحلة الثانية قد عاد خائب الأمل تماماً ، ويئس بعد رحلته الثالثة
نهائياً من إمكان تحقيق هذا الأمل . فكان عليه إذن أن يعدل من هذه
المبادئ . لكي يمكن تحقيقها في الواقع . هذا من ناحية ، ومن ناحية
أخرى يلاحظ أن محاورة النواميس ، قد كتبت في أواخر حياة
أفلاطون ، فكان طبيعياً إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية
التي هي دائماً من رحي الشباب والرجولة ، وأن تكون أقرب إلى
الواقع العملي ، وإلما يسمى بإسم الحكمة العملية . فبادئ الدولة
— كما تظهر في النواميس — هي المبادئ التي يقول بها شيخ
عرك الحياة وعرف تجاربها ، ثم يئس من مثله العليا فحاول المسألة
ولم يكن هدماً ثائراً يحاول أن ينقض بناء الجماعة ، بل كان مسالماً
يحاول قدر الإمكان أن يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس
الإنسانية ، من حيث إنها طبيعة منحلة يمازجها الكثير
من الشر كما يمازجها الكثير من الخير . هذا إلى أن طور

الشيخوخة يحجر وراءه دائماً النزعة إلى التصور الساذج ، وبالتالي النزعة إلى الدين . ومن هنا نجد الروح الدينية ، بمعناها الشعبي الساذج ، تسود هذه المحاور . فلهذه الأسباب كلها وجد أفلاطون ألا مناص من أن يعدل من تلك المدينة الفاضلة التي صورها لنا من قبل في «السياسي» و «الجمهورية» .

تختلف هذه الدولة الجديدة ، دولة «النواميس» ، عن دولة «الجمهورية» في كثير من الأوضاع وفي الروح العامة التي تسودها . فالروح العامة في «النواميس» ، روح دينية مساة واقعية . ويظهر هذا واضحاً أولاً في اختيار المكان الذي ستنشأ فيه الدولة : فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة ؛ ويجب أن يكون هذا المكان بما يسكنه الجن كما تسكنه الآلهة . وتظهر هذه الروح الدينية أيضاً في العقاب في الدولة الجديدة ، فالجريمة الكبرى هي تلك التي تكون ضد الدين ، والعقوبة الكبرى هي العقوبة على هذه الجريمة . ويجب أن يكون كل شيء مرتباً على هذا الأساس ، فيلقن الدين للناس جميعاً ، ويكون هو الروح السائدة في منشآت الدولة .

ولا نطيل في هذه المسألة لأنها ليست ذات أهمية في الفلسفة ، وننتقل منها إلى الروح الواقعية ، فنجدها متمثلة في المنشآت السياسية والمنشآت الاجتماعية التي سيحقق بها النظام في الدولة الجديدة . فنرى الناحية الاقتصادية تلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية ، بل سيحافظ على الملكية إلى حد ما : فليس تمت ملكية مطلقة ،

ولأنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء ، ويجب تبعاً لهذا أن يحدد عدد السكان لكل دولة بالعدد خمسة آلاف وأربعين ، لما لهذا العدد من خصائص عظيمة فيما يتصل بالتقسيم ، سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أم إلى أفراد . ولكي يحفظ بهذا العدد دائماً ، يجب أن ينظم الزواج على أساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد . وإذا كان هناك نقص في المواليد ، فيجب أن يكمل بأفراد من الخارج . وإذا وزعت الثروات على الأسر فيجب أن تنتقل في الأسرة بالوراثة ، وإذا لم يوجد ورثة ، فيجب تبني أفراد من أسر أخرى لكي يكونوا الحافظين لهذه الثروة . وهذه الثروة ثروة عقارية فحسب . فمنوع منعاً باتاً ملك المنقولات إلا ما يحتاج إليه الإنسان ، ومنوع منعاً باتاً على وجه التخصيص ملك الذهب والفضة ، لأنهما وسيلة للتعامل فحسب ، وليساً غاية تطلب لذاتها . ويجب من أجل هذا أن يكون الإقراض حراً ، بمعنى أن تُلغى الفائدة إلغاء تاماً .

فإذا انتقلنا من الناحية الاقتصادية إلى الناحية الاجتماعية ، وجدنا أن الزواج لم يعد زواج الشيوخ ، وإنما أصبح زواجا حقيقياً ، بمعنى الزواج المفرد . لكن يجب أن يفيد هذا الزواج تقييداً تاماً ، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج باستشارة من الدولة . ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة ، فإنه في هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يئس من الحياة الزوجية والثلاثين دون أن يكون متزوجاً . وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء

من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج .
 أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة ؛ وهم ملك الدولة من
 البداية ، فعليها أن تعنى بتربيتهم . وهنا تختلف التربية في
 التواميس ، عنها في الجمهورية ، به من الاختلافات . فقد كانت
 التربية في الجمهورية ، مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث
 الطبقة التي ينتمون إليها : فللحكام تعليم غير تعليم رجال الجيش ؛
 أما هنا فالتعليم عام . وهو إلى جانب التعليم العادي للألعاب والموسيقى
 تعليم أيضاً للرياضيات ؛ وفي هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية ، التي
 سادت فكر أفلاطون في آخر طور من أطوار حياته ، واهمة
 كل الموضوع . فهو يقول إن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها ،
 لأنها مصدر الانسجام ، والانسجام مصدر الخير ، فيجب إذن من
 أجل هذا أن يعلم الناس شيئاً من الهندسة والفلك والحساب .

فإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية ،
 وجدنا أنه بدلاً من هذه الطبقة الأرستقراطية الأولى ، طبقة
 الحكام من الفلاسفة ، نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة
 مشرعين . والمشرع يختلف عن الفيلسوف في أن المشرع رجل
 قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع حسب ، وأما
 المعرفة الفلسفية فهو خلو منها ، أي أن الفضيلة الرئيسية للمشرع
 هي البصر بالأمور . وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على
 تنفيذ القوانين . ولو أن الرجال العظام أو الحكما يجب ألا يخضعوا
 لأي قانون من القوانين ، فإنه لا يوجد مطلقاً هذا النوع من

الناس ، وإنما يوجد فقط أناس في مستوى متوسط ، وهذا المستوى المتوسط يجعل المهمة الرئيسية للحاكم أن يحافظ على القوانين التي سنت وأن يمنع كل تجديد أو عبث في القوانين ، فالحكام محافظون بحسب ، ولا تسودهم أية نزعة من نزعات التجديد أو الإصلاح . وهنا نجد أفلاطون يتأثر الكثير من نظم أسبرطة ، ويتأثر لو كرجوس وصولون بوجه عام .

والمحاكم والمنشآت السياسية والقضائية التي يقول بها ، يحاول قدر الاستطاعة أن يوفق فيها بين الديمقراطية وبين الموناركية أو الأرستقراطية ؛ وذلك لأن الصورة الجديدة التي يوردها للدولة من حيث نظام الحكم هي مزيج من الطغينان أو الموناركية ومن الديمقراطية . وإلا فإنه إذا سادت إحدى هاتين النزعتين ، فسودى الحال إلى الظلم ، كما هي الحال بالنسبة إلى سيادة النزعة الموناركية في بلاد الفرس ، وسيادة النزعة الديمقراطية في أثينا . وهذا يظهر من فكرة أفلاطون عن المواطن : فالمواطن في نظره يجب أن يكون حراً ، وهذه الحرية لا تتفق مع ما كان يقول من قبل من أن تكون سلطة الفلاسفة سلطة تامة ، ولهذا كان عليه أن يأخذ بشئ من الديمقراطية بمعناها الحقيقي . لكنه كان عليه ، من ناحية أخرى ، ألا يطلق نهائياً نزعته الأرستقراطية : فإذا قال بالمساواة ، فإنه يقول إلى جانب هذا بالكفاية ، فيجب ألا يتولى أمور الدولة غير الأكفاء ، وبالتالي يجب أن تقضى على هذا النظام الفاسد الموجود في الديمقراطية ، ألا وهو نظام الاقتراع ؛

ينتخب الأفراد تبعاً لمؤهلاتهم الخاصة .

أما في ميدان الأخلاق فالفضائل لازالت هي الفضائل القديمة . لكنها قد فهمت هذه المرة وقُريت تفسيراً يختلف عن التفسير السابق إختلافاً كبيراً . فالحكمة ليست هي الفلسفة العالية والتأمل الخالص بل هي البصر بالأمور ، والإحساس بالواقع العملي ؛ والشجاعة أصبحت مزيجاً من الحذر والجسارة ، والعفة أصبحت أخذاً بشيء من ملاذ الحياة في كثير من التصوف والزهد ؛ أما العدالة ، وهي الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعاني ، فترجع في النهاية إلى شيء من الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء . وزناً صحيحاً يحسب للواقع كل حساب .

أما من ناحية روح المسألة ، فإننا سنجد أنه لن توجد طبقة خاصة بالجند ، بل سيكون التجنيد إجبارياً بالنسبة للجميع ، وبقية الطبقات ستكون محتاطة بعضها ببعض حتى لا يكاد الإنسان أن يفرق بين بعضها وبعض . فلم تعد طبقة الصناع والتجار موجودة ، لأن الصناعة والتجارة لم تعودا من شأن المواطن الحر ، وإنما يوكل أمرهما إلى المبيد والأجانب . ومعنى هذا أيضاً أن كل إنسان له تجارة وصناعة ، مهما كانت طبقته ، لأن هؤلاء المبيد إنما يشتغلون في تجارة وصناعة من يتقربون إليهم من المواطنين الأحرار .

فيذا نظرنا بعد هذا العرض العام إلى محاوره « النواميس » من حيث المبادئ الفلسفية العامة ، وجدنا أنها تفترق بمصر

الافتراق ، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة الرياضيات ، عن بقية المحاورات . فالعناية بالوجود الرياضى هنا كبيرة إلى حد كبير ، والفلسفة قد أصبحت ترجع فى الجزء الأكبر منها إلى الرياضيات ، وذلك راجع كما قلنا إلى النزعة التى رأيناها من قبل ، نزعة الفيثاغورية ، التى طغت على فكر أفلاطون فى أواخر حياته ،

أما إذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله قد ودع أفلاطون أحلام « الجمهورية » ، واستعاض عنها بمنشآت « التواميس » العملية ، فإن الإجابة عن هذا السؤال عند أفلاطون نفسه . فهو يقول إن الدولة امثل التى صورتها فى « الجمهورية » دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة . « فالجمهورية » هى فى الواقع الصورة العليا لماسماء القديس أو غسطين فيما بعد « مدينة الله » . أما البشر فليس فى وسعهم أن يحققوا المبادئ التى بينها فى « الجمهورية » ، ولهذا رأى من الواجب أن ينزل من هذا المستوى العالى إلى مستوى الواقع ، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الإنسانية كما هى ، بما طبعت عليه من شر وفساد . فليس معنى وجود دولة « التواميس » بعد دولة « الجمهورية » أن أفلاطون قد أنكر دولة « الجمهورية » ، وإنما هو قد حاول حسب أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع ، مع جملة دولة الجمهورية ، مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع .

الدين

النزعة الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون . وهي واضحة على الخصوص في محاورة «التواميس» ، فإنه يقول في هذه المحاورة إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين : إما تصوير الآلهة بصورة لا تتفق مع الألوهية ، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم ، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والإلحاد . ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يعنون بالبشر ، ويؤكد وجود العناية الإلهية في كل شيء : فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب ، بل توجد أيضاً في الإنسان وفي كل شيء في الوجود ، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام . ويحمل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية . ويستمر في تأكيد هذه العناية الإلهية ، حاملاً بشدة على هؤلاء الذين يفسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الإلهية في الكون .

فاذا انتقلنا من العناية الإلهية وتوكيد أفلاطون لها ، إلى بيان ماهية الألوهية ، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التي أدلى بها في هذا الباب : فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة ، وتارة نراه يتحدث

عن الآلهة في صيغة الجمع . فهل هناك إله فوق الآلهة ؟ وهل هذا الإله من جنس الآلهة ؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى ؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً واضحاً عنها لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الإله . أما عن السؤال الثانى الخاص بطبيعة هذا الإله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون يذكر كل الإنكار أن يكون هذا الإله الأعلى من نوع الآلهة : فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل أورائوس إله السماء ، أم كانت هذه الآلهة آلهة الأولب ، فإن هذا الإله الذى يعلوها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف . أما هذه الآلهة الشعبية فهى كواكب ، أو بعبارة أدق ، نفوس الكواكب : فإن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً ، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولاً لكي يتيسر لها أن تدور هذه الدورات الكونية فى إنسجام مع بقية الكون وفى إنسجام بعضها مع بعض . وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون ، ونعنى به قوله إن للكواكب نفوساً .

إلا أن هذه الآلهة الموجودة فى الكواكب تفتقر كل الافتراق عن الصانع ، وذلك لأن الصانع هو الذى يخلق نفوس الكواكب أى أنه هو الذى يخلق هذه الآلهة . ثم إن هذه الآلهة لا تسمى إلا على الأشياء التى توجد بها ، ومهمتها إيجاد النفوس الغائبة ، فهى لا تعمل إذن إلا على الإنسان . وعلى العكس من هذا نرى الصانع

يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلة نفسها ، فلا بد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة هذه الآلة . لكن ، هل هذا الصانع هو الإله الأعلى ؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هذه الأشياء بتأمله للحى بذاته ، أى إن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء ، وهذا الشيء هو الصور ، فكأنا إذن بإزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الإلهى : أولاً الصور والحى بذاته ، وثانياً الصانع الذى يصنع الوجود على غرار الصور والحى بذاته ، وثالثاً الكون أو العالم ، ثم أرواح الكواكب .

فلنبحث الآن فى ماهية هذا الصانع وماذا يفعل . وهنا نرى أن الصانع فى ، طيمائوس ، هو الذى يخلق الأشياء على غرار الصور ، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات . ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى — بدلا من هذا الصانع المجسم — عن الفن الإلهى ، أى الفن الذى يوجد الأشياء ، فكأن العملية التى للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعله يصنع الأشياء ، فما الفارق إذن بين هذه العملية التى لدى الصانع وبين العملية التى لدى الصور ؟ يمكن أن يقال أولاً إنه لا فارق بين العمليتين ، ومادام أفلاطون قد فرق بين الاثنين — ولو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هى — فأننا نستطيع التفريق حينئذ على هذا الأساس ، وهى أن الصورة هى التى تعطى المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور غير التشكل بها ، والتعين . أما الصانع فهو

الذى يصنع بالفعل هذه الصور في المحسوسات ، فهمة الصانع إذن أن يكون وسيطاً بين الصور وبين المادة ، فيكون العلة الفاعلية للوجودات الحسية .

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء . بتأمل له لصور عليا ، فهل هذه الصور عديدة ، أو هل توجد بينها وحدة ، أو فرقها جميعاً علة أولى لها ؟ مهما يكن من تعدد هذه الصور ، فهي محتاجة في النهاية إلى صورة عليا ، بوصف أن هذه الصورة هي العلة المشتركة بين جميع الصور ، وهذه الصورة العلية هي صورة الخير . وقد تحدث أفلاطون طويلاً عن الخير بوصفه العلة الأولى للصور ، فهو الذى يهب الصور ، ليس فقط ماهيتها بل وأيضاً وجودها ؛ أى أن الوجود والماهية ، بالنسبة إلى الصور ، مأخوذاً مباشرة عن صورة الخير . فكأنه من الممكن إذن ، عن هذا الطريق ، أن نرتفع إلى صورة عليا أو إله واحد هو الإله بصيغة التعريف (ال . .) . وهذا الإله الذى هو الخير يصفه أفلاطون بمد هذا بصفات الألوهية المعروفة : فيصفه بالقدرة المطلقة ، وبالعلم والإرادة ، كما يصفه بالحياة ، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخصاً . وينسب إليه ، تبعاً لعله ، العناية التامة بكل المخلوقات .

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذى من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله . وإنا نرى أرسطو في كلامه عن مذهب أستاذه لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون . وكل ما يمكن أن يستخلص من كلامه في هذا

الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد . فجمع إذن بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشيء من التوحيد . لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع ، فنذكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان ، لأن فكرة لتوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة . كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها . فللاجابة عن السؤال الذي وضعناه ، نجد أولاً أن أفلاطون يقول إن المعرفة الخاصة بالإله معرفة لا تقال مطلقاً إلا الخاصة الخاصة ، لما يحيط بها من أسرار ، ولا يجب التحدث عنها حديثاً عاماً . وإذا صحت الرسالة الثانية من رسائل أفلاطون . فإننا نجد من بين الأسباب التي أثارت أفلاطون على ديون ، عدم احتفاظ الأخير بالسرفيا يختص بالمعارف التي أفضى بها إليه أفلاطون ، متعلقة بالله . هذا ويلاحظ أيضاً أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية ، لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبي من التصورات الخسيسة والتهاول الشعبية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاتهام صاحب هذه الأقوال بالإلحاد .

الفن

على الرغم من أن أفلاطون كان فنانا ، وقنانا كبيرا ، فإنه حمل مع هذا على الفن ونظر إليه نظرة لائسكاد تتفق في شيء مع النظرة الحقيقية التي يجب أن ينظر بها الفنان إلى فنه . فلاحظ أولا أن فكرة أفلاطون عن ماهية الفن أو ماهية الجميل ، تختلف عن النظرة العامة ، وعن النظرة اليونانية بوجه خاص . فهو يؤكد أهمية الفن ، ويضيف قيمة كبيرة إلى الجمال ، ولكنه يفهم هذا الجمال فهما أخلاقيا بمعنى أنه الخير : فليس الجمال هو الصورة الحسية التي تحدث في النفس لذة حسية جمالية ، وإنما الجمال الحقيقي هو جمال الحق أو جمال الخير . ومصدر هذا نظرية أفلاطون في الوجود فقد رأينا أن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصورة ، أما الوجود الحسي فلا تحق مطلقاً تسميته باسم وجود حقيقي . فإذا كان الفن يمثل الوجود الحسي ، ويمثله في مرتبة أقل بكثير من الفلسفة ومن الرياضيات ، لأن الفنان إنما يقلد الأشياء الحسية والأشياء الحسية بدورها تقليد للصور ، فالفن إذن تقليد التقليد . أما الفلسفة فأرق من الفن بكثير ، لأنها تتأمل الصور مباشرة ، لا تقليدات الصور . ولهذا يجب أن يقترب الفن قدر المستطاع من ماهية الفلسفة ، بأن يكون متجها إلى الحق وإلى الخير . ويؤكد أفلاطون هذه الناحية الثانية ، ويقوم الفنون على هذا الأساس :

قالفن الذى يقرب من العلم ويكون أبعد عن التوجيه يكون أعلى من ذلك الفن الذى يميل إلى التوجيه ولا يؤكد جانب الأخلاق . وتبعاً لهذا فإن الأخلاق هي المقياس الأكبر للفن . فليس الفن إذن للفن — كما يقولون — ، وإنما الفن للأخلاق . وأفلاطون أبعد الناس عن أن يقول بنظرية الفن للفن .

فلنبعد في الفنون تبعاً لهذه القاعدة . فنجد أولاً أن التصوير هو أبعد الفنون عن أن يمثل الحقيقة ، لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتي دائماً عن طريق الإيهام بالألوان والأضواء . فينتج عن هذا أوهام تؤثر في النفس ذلك التأثير الذى ينشده الفنان . فذلك الفن قائم كله إذن على التوجيه .

ويليه فن النحت . وهذا الفن لوروعى فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع وبمثلة له أكبر تمثيل ، فانه يكون حينئذ فناً ذا فائدة . أما إذا لم تراعى فيه هذه القواعد ، فخطئه من الضمة حفظ التصوير .

أما الموسيقى فقد رأينا من قبل أنها من الأدوات الضرورية في التنقيف ، لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام في النفس الإنسانية ، وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة ، فيميل الإنسان تبعاً لهذا إلى أن يراعى دائماً تحقيق الانسجام . وقد رأينا من قبل أن الانسجام هو الفضيلة ، فن شأن الموسيقى إذن أن تكون مساعداً للنفس على تحقيق الفضيلة . والخلاصة هي أن الموسيقى فن له قيمته في التنقيف . لكن

هذا ليس متعلقاً بكل نوع من أنواع الموسيقى ، فان من الموسيقى ما يحقق هذا الغرض : وإن منها لما يعمل على هدمه . فإنا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة ، أدت إلى هذا الغرض المطلوب ، وهو إحداث الانسجام في النفس ؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التي : إما أن تكون موسيقى غنضة ، أو موسيقى عواطف صاخبة ، فإنها تكون مضرة أشد الإضرار . فيجب إذن أن تكون الموسيقى متجهة إلى تحقيق واحد من اثنين : إما إحداث الانسجام بأن تكون موسيقى هادئة براعى فيها دائماً أن أن تحدث في النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة ؛ وإما أن تكون متجهة إلى إثارة الحاسة من أجل إثبات الفعّال الجميلة . أما الشعر فيجب أيضاً أن يكون متجهاً هذا الاتجاه ، فيحث الإنسان على فعل الخير ، ويصور الناس تصويراً ملائماً من شأنه أن يؤخذ على سبيل الاحتذاء . أما الشعر الذي لا يمثل هذه الناحية والذي يصور الآلهة تصويراً لا يتفق مع مقامهم ، فيجب أن يستبعد استبعاداً تاماً .

كذلك الحال في الفن الروائي : فيجب أن تكون الملهاة (الكوميديا) متجهة إلى السخرية من الأخلاق الذميمة ، ولا يجب أن تظهر فيها إلا الطبقة الدنيا ، أما الطبقة الأرستقراطية فيجب ألا تمثل مطلقاً في الملهاة ، أما المأساة (التراجيديا) فيجب أن تمثل العواطف النبيلة ، وأن يكون كل أشخاصها ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية لكي تمثل ما فيها من عواطف نبيلة .

فاذا انتقلنا من ماهية الجمال وماهية الفنون المختلفة إلى القوة الفنية الخالقة أو القوة الإبداعية ، فالتا نشاهد أفلاطون يقول إن هذه القوة واحدة في كل من الفلسفة والفن ، فهي الحاسة أو الحب بالمعنى الذى حددناه من قبل . ولكن بينما هذه الحاسة تؤدي في حالة الفن إلى تصوير أو تقليد للحسوسات ، نجدها تؤدي في الفلسفة إلى تصوير المعقولات ، ومن هنا فان الحاسة في الفلسفة أسمى بكثير منها في الفن . ولما كان أفلاطون قد جعل الغاية الأولى والأخيرة هي الفلسفة ، فانه قد حط من مقام الخيال الشعري وعده تمويهاً وشيئاً مفسداً . وعلى كل حال فكللام أفلاطون في هذه المسألة ، أى في مسألة قوة الإبداع الفني ، كلام لا يمكن أن تستخلص منه نظرية منظمة عن ماهية هذه القوة الإبداعية .

ويتصل بالفن بوجه عام ، فن الخطابة . وقد رأينا من قبل كيف حمل أفلاطون على هذا الفن ، لكنه لم يحمل عليه حملة تامة بمعنى أنه فن مرفوض ابتداء ، ولكنه حمل على إساءة استعماله عند السوفسطائيين ، وقال بوجوب تنقيته من ذلك التلويح السوفسطائي . ومع أن الخطابة في مستوى أقل كثيراً من الديالكتيك ، فانها لازمة لكي يمكن نقل الأفكار الفلسفية إلى ذهن العامة ، ولكي يستطيع الإنسان أن يقتنع الجمهور بالحقائق التي لا يمكنه أن يقتنع بها عن طريق المنطق ، لعسر فهمه . ولهذا جعل أفلاطون الخطابة جزءاً من مواد التعليم في الأكاديمية ، لكنه حذر دائماً من استعمال البراهين الخطابية ومن إساءة استعمال الخطابة ، ومن استعمالها في التفكير الفني بوجه خاص .

المدارس السقراطية

الصغرى

المدارس السقراطية الصغيرة

— ١ —

المدرسة الكابية

سميت هذه المدرسة بهذا الاسم نسبة إلى « السكلب » $\kappa\upsilon\lambda\beta$.
بما يدل على أن الاسم لابد أن يكون من وضع أحد خصومها
سخرية منهم . ويذكر ذيوجانس اللارسى (٦ : ١٣) أن مؤسس
المدرسة ، أنطشانس لقب بلقب $\alpha\pi\lambda\sigma\chi\upsilon\lambda\beta$ (= كلب حقيقى) .
وأيد هذه التسمية ذيوجانس وأتباع المدرسة المتأخرون بازدرائهم
للعادات المتبعة واحتقارهم للجاء والوجاهة ، وبما أظهره من زهد
فى الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم . وإن كان هناك رأى يقول
إن الكلمة نسبة إلى $\kappa\upsilon\nu\theta\sigma\sigma\alpha\rho\chi\epsilon\varsigma$ (اسم ميدان فى آثينية)
وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطشانس .

ومؤسس المدرسة أنطشانس بدأ بأن تتلمذ على
جورجياس ، ثم تتلمذ على سقراط ، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم
فى مدرسة كينوسارجس . وخلاصة رأيه أن الفضيلة هى الخير
الواحد ؛ ولا يحتاج السعادة إلى شئ غير الفضيلة . أما المتعة فشر
إذا قصد إليها غاية . لكن ما الفضيلة ؟ الفضيلة هى القناعة . وليس
ثم غير فضيلة واحدة ، ويمكن تعليمها وتعلمها ؛ فإذا اقتناها

المرء لم يعد من الممكن القضاء عليها . ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير ، بل إلى القوة السقراطية . ومن يملك الفضيلة حكيم . ومن عدا مالكي الفضيلة فليسوا حكام .

وفي نظرية المعرفة يعارض أنطسثانس نظرية الصور الأفلاطونية ؛ ولا يعترف إلا بأحكام الهوية .

وأشهر تلاميذه هو ذوجانس السينوني ، الذي صار نموذج الكلبي ، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مسلك الكلبي . وتتلذذ عليه مونيemos، وأونيدس كريتوس ، وفيليسكوس ، وكرانس الثيبي الذي بفضله انضم إلى هذا المذهب كل من هيرخيا وأخيه متروكلس . وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدون ، مباشرين وغير مباشرين ، ذكر لنا ذوجانس (٩٥) أسماءهم ، وهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلبية حتى نهاية القرن الثالث ، حيث اختفت المدرسة تماماً .

أنطسثانس

ولست لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطسثانس ، مؤسس المدرسة . ولا بد أنه كان يعيش شيخاً في سنة ٣٦٦ ق . (ديهورس الصقلي ١٥ : ٧٦) . أبوه من آثينا ، أما أمه فيذكر ذوجانس اللاثرسي (٦ : ١) أنها من تراقيا . وهذا هو السبب — فيما يقال — في أنه اقتصر على ميدان كينوسارجس لأنه

المكان الوحيد الذى كان مسموحاً به لغير كاملى صفة المواطن
الآتينى . وفى هذا الميدان — أو الحى — كانت عبادة هرقل .
الذى مجده الكليون أعظم تمجيد .

بدأ أنطستانس تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائى
وكان لهذا تأثيره فى الطريقة الخطابية التى صاغ بها أنطستانس
محاوراته . وقد بقى لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما : «أياس»
و «أودوسيوس» ، ولا محل للك فى حجة نسبتهما إليه ، بينما
فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ذيوجانس اللائرسى على
رأس ثبت مؤلفاته بعنوان : « فى القول والخلق » .

واشتغل أنطستانس معلماً للخطابة زمناً ، ثم تعرف إلى سقراط
وأعجب به أيما إعجاب ، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا
زملاءه فى التلذذة على سقراط (ذيوجانس اللائرسى ، ٦ : ٢)
وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة ، ولكن فى سن عالية .

ويقول لنا اللائرسى إن كتبه حفظت فى عشرة مجلدات :
الأول يشمل :

- (١) « رسالة فى التعبير أو أساليب القول » .
- (٢) « أياس » ، أو قول أياس » .
- (٣) « أودوسيوس أو فى أودوسيوس » .
- (٤) « دفاع عن أورسطس » . أو فى الكتاب الشرعيين » .

(٥) «الكتابة المتشابهة ، أو «لوسياس وايسقراطيس

(٦) «رد على خطبة ايسقراطيس بعنوان : بغير شهود

والمجلد الثاني يشمل :

(٧) « في طبيعة الحيوان ،

(٨) « في أنجاب الأولاد أو في الزواج ؛ بحث في الحب

(٩) « في السوفسطائية ،

(١٠) « في العدالة والشجاعة ، : مواعظ في ثلاث مقالات

(١١) « في ثيوجنيس ،

والمجلد الثالث يشمل :

(١٢) « في الخير ،

(١٣) « في الشجاعة ،

(١٤) « في القانون ، أو الجمهورية ،

(١٥) « في القانون ، أو الخير والعدل ،

(١٦) « في الحرية والاستعباد ،

(١٧) « في العقيدة ،

(١٨) « في الحارس ، أو في الطاعة ،

((١٩) « في النصر : بحث في تدبير المنزل ،

والمجلد الرابع يشمل :

(٢٠) « قورس » ،

(٢١) « هرقل الأكبر » ، أو في القوة ،

والمجلد الخامس يشمل :

(٢٢) « قورس » ، أو في السيادة ،

(٢٣) « أسباسيا » ،

والمجلد السادس يشمل :

(٢٤) « الحقيقة » ،

(٢٥) « في الجدل : متن في انجذالات » ،

(٢٦) « سائون » ، أو في المناقضة ، ثلاث مقالات

(٢٧) « في المحادثة » ،

والمجلد السابع يشمل :

(٢٨) « في التربية » ، أو في الأسماء ، خمس مقالات

(٢٩) « في استعمال الأسماء : كتاب مساجلة » ،

(٣٠) « في السؤال والجواب » ،

(٣١) « في الرأي والمعرفة » ، — أربع مقالات

(٣٢) « في الموت » ،

(٣٣) « في الحياة والموت » ،

(٣٤) « في الساكنين العالم السفلي » ،

(٣٥) « في الطبيعة » — مقالتان

(٣٦) « مشكلة تتعلق بالطبيعة » — مقالتان

(٣٧) « الآراء » ، أو المجادل ،

(٣٨) « مشاكل تتعلق بالتعليم »

والمجلد الثامن يشمل :

(٣٩) « في الموسيقى »

(٤٠) « في المفسرين »

(٤١) « في هوميروس »

(٤٢) « في الشر والفجور »

(٤٣) « في كلخاس »

(٤٤) « في الرائد »

(٤٥) « في اللذة »

والمجلد التاسع يشمل :

(٤٦) « في أودوسيوس »

(٤٧) « في عصا الساحر »

(٤٨) « أيننا أو في تليماخوس »

(٤٩) « في هيلانه ونيلوبيه »

(٥٠) « في روتايوس »

(٥١) « كوكاوبس أو في أودوسيوس »

- (٥٢) « فى استعمال الخمر . أو الكر . أو فى الكوكاوبس ،
 (٥٣) « فى كركيس ،
 (٥٤) « فى أمفيا راوس ،
 (٥٥) « فى أودورسيوس ، ونيلوبى والكلب ،
 والمجلد العاشر والآخر يشمل :
 (٥٦) « هرقل ، أو ميداس ،
 (٥٧) « هرقل ، أو فى الحكمة أو القوة ،
 (٥٨) « قورس أو المحبوب ،
 (٥٩) « قورس ، أو الرداء ،
 (٦٠) « منكسانوس أو فى الحكيم ،
 (٦١) « ألقبيادس ،
 (٦٢) « أرخيلائوس ، أو فى الملكية . .

وقد أخذ عليه تيمون كثرة التأليف . وفى هذه العنوانات
 أثر السوفسطائية وأثر سقراط معاً . واتخذ من التاريخ القومى
 ومن الأساطير اليونانية نماذج لبث أفكاره . فراه فى « هرقل » ،
 يقدم نموذج الكلبي الباحث عن المجهود والآلام ، وفى « قورس » ،
 نموذج الحاكم وفقاً للبادئ . السقراطية الكلبية ، بينما نراه فى
 « أرخيلائوس » ، ينتزع من الوضع الراهن صورة واقعية للطاغية
 الذى يسلك مسلكاً يتناقض مع المثل الأعلى السقراطى .

مذهبه :

وفي مذهبه تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر السقراطية واهتمامه يتجه في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى الأخلاق . ففي الديالكتيك يتأثر بروديكوس واهتمامه باللغة ، وفي نفس الوقت يتأثر سقراط في اهتمامه بالتعريفات . ويظهر تأثره بالسوفسطائية خصوصاً في ولعه الشديد بالجدل والمساجلات .

يقول أرسطوطاليس (« الطوييقا » م^٢ ف ١١ ص ١٠٤
 ت = كتابنا : « منطق أرسطو » ج^٢ ص ٤٨٦ س^٢) إن
 أنطستانس يقول : « إنه ليس لأحد أن يتناقض » ؛ ويقول في
 موضع آخر (« مابعد الطبيعة » مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص ١٠٣٤
 ب س ٣٤ = ابن رشد : « تفسير مابعد الطبيعة » ج^٢ ص ٦٨٩
 س^١ - س^٦) إن أنطستانس « يرى أنه لا ينبغي أن يقال شيء
 أبته ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد ،
 ويشرح ابن رشد هذه العبارة فيقول : « يريد (أي أرسطو)
 ولذلك كان يرى فلان (= أنطستانس) أنه لا ينبغي أن يحدث شيء
 أبته ، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على معنى واحد ،
 لأنه يرى أن الصدق لواحد مع واحد . فإذا ليس تصدق أصلاً
 حذرر المعاني العامة على الخاصة » .

وتفسير العبارة الأولى . . ليس لأحد أن يتناقض ، — هو أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به ، بحيث أنه إذا كان القول عنه حقاً فلا محل للتناقض ؛ وإما أن يكون الكلام عن شيء آخر ولا محل هنا أيضاً للتناقض . وبعبارة أخرى : لكل شيء اسم واحد خاص به ، فإن استعمل نفس الاسم فلا تناقض ؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على شيء آخر لا على نفس الشيء ، فلا تناقض أيضاً .

وتفسير العبارة الثانية واضح من كلام ابن رشد : لا ينبغي أن يحد شيء أبته ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل على معنى واحد ، وعلى هذا فلا اسم يدل إلا على معنى واحد . وعلى هذا فلا كلي ، لأن الكلي — المزعوم في نظره — هو المقول على كثيرين مختلفين في النوع ؛ ولكن لا شيء يقال على كثيرين ، إذن فلا كلي أبداً .

وبهذا يرى أنطسثانس أنه ينبغي على الإنسان أن يطلق على الشيء الاسم الخاص به فقط ؛ وتبعاً لهذا لا يجوز له أن يحمل صفة مختلفة على الشيء ، فمثلاً لا يجوز للإنسان أن يقول : « الإنسان خير » ، بل : « الإنسان هو الإنسان » ، و« الخير هو الخير » . ولما كان التعريف معناه إيضاح تصور بتصورات أخرى غيره فإنه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف كلام لا يتعلق

بالشيء المعروف نفسه ، إنه مجرد مقارنة وليس تعريفاً بالمعنى الدقيق ؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تنقسم إليها صفة الشيء ، فإن ذلك ليس حداً وتعريفاً ، إنه مجرد تصور للشيء ، وليس علماً به .

وهذا يفضي إلى القول بأن كل شيء فردي ، ون السكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء ، بل عن آراء الناس في الأشياء . ولهذا انتهى أنطسثانس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن التصورات العامة (السكليات) هي مجرد أفكار . إنه يرى أناساً وأفراساً ، ولا يرى الإنسانية ولا الفرسية . ومن هنا قامت معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاهما عبارات عنيفة .

لقد تعلق أنطسثانس بالأسماء وحدها . فإذا كانت النتيجة ؟ النتيجة هي أنه لم يهتم بالأشياء نفسها وجعل البحث العلى عن الأشياء غير ممكن ؛ وتبع عن ذلك أن قال مارواه أرسطو وهو أنه لا تناقض ، ولا يمكن المراء أن يتناقض لاختلاف التسميات وبالتالي اختلاف المسميات ، وبالتالي يكون الكلام عن أشياء مختلفة ، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تناقض أبداً .

ويرتبط بهذه القضية القائلة باستحالة التناقض قضية أخرى تقول باستحالة القول بالكاذب ، وقد ربط بين كليهما أرسطوطاليس في الموضع المشار إليه ، وسخر من الثانية أفلاطون في محاورة « أوتيديموس » ، (صفحة ٢٨٣ وما يتلوها ؛ ٢٨٥ وما يتلوها) .

ولكن ليس معنى هذا ، مع ذلك ، أن الكلبيين دعوا إلى التخلي عن العلم ؛ فقد كتب أفطسثانس ، كما رأينا ، رسالة في المعرفة والرأى تقع في أربع مقالات (رقم ٣١ في فهرست مؤلفاته الذي ذكرناه) ؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخادع . لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة غرض عملي فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء . والغاية من الحياة في نظرهم هي السعادة (ذيرجانس ٦ : ١١) .

قال اللاثرسي عنه : « آراؤه المحبوبة لديه هي : أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها ؛ وأن النبيل لا يضاف لغير الفاضل . وقال إن الفضيلة تكفي بنفسها لتحقيق السعادة ، لأنها لا تحتاج إلى شيء غير قوة سقراط . وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حيلة من الكلمات أو التعلم ؛ وأن الرجل الحكيم يكفي نفسه بنفسه ، لأن كل أموال الغير له ؛ وأن سوء السمعة شيء حسن ، وشأنها شأن الألم ؛ وأن الحكيم لا ينفاد في أعماله العامة بالقوانين الموضوعة ، بل بقانون الفضيلة ؛ وأنه يتزوج لأنجاب أولاد من الاقتران بأجل النسوة ؛ وأنه لا يزرى بالحلب ، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجديرون بالحلب .

• وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية : لا غريب على الحكيم ولا أمر بمستعص عليه . الصالح خليق بأن يحب . الفضلاء

أصدقاء . حالف الشجعان العذول . الفضيلة سلاح لا يمكن اتزاعه . خير لك أن تكون مع حفنة من الأبرار المناضلين ضد كل الأشرار . من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حفنة من الأبرار . احذر أعداءك ، لأنهم أول من يكشف عوراتك . قدر الرجل الأمين فوق القريب . الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على السواء . الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة . كل الشرور غريبة . الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم . أسوار الدفاع ينبغي أن تشيد من حجبنا باللغة .

ولم يميز الكليسون بين الفضيلة والسعادة ، بل قالوا إن كليهما شيء واحد فلا خير إلا الفضيلة ، ولا شر إلا الرذيلة ، وما ليس فضيلة ولا رذيلة فيستوى عند الناس . ذلك لأنه لا خير إلا ما يكون ملكاً للإنسان ، ولا ملك حقيقياً للإنسان غير قنيتة الروحانية . والمرء لا يكون مستقلاً بنفسه إلا في الأمور الروحانية والأخلاقية ؛ وما عدا ذلك فن شأن الحظ . والعلم والفضيلة سلاحان عليهما تسكر كل هجمات الحظ . لهذا لا يحتاج للبرء — كما يكون سعيداً — لغير الفضيلة ؛ وما عدا ذلك فعليه أن يحتقره حتى لا يكتنى ويقنع بغير الفضيلة . فثلاً ، ما الغنى بغير الفضيلة ؟ ثوب المتملقين والفاجرات ، وأغراء على الشح الذي هو أس كل بلاء ، وينبوع لمديد من المفاسد والقبايح ، وشيء لا يحقق السمعة ولا المتعة . ما الموت ؟ أنه ليس شراً . لأن الشر هو السوء ونحن لا نشعر به أنه سوء ، لآتنا لا نشعر بشيء لما نموت .

وأخس الأمور وأذمها هو اللذة . والكليون يرون في اللذة أكبر شر ، ويروى عن أنطسثانس أنه قال انه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتذاً . ذلك لأنه اذا لم يكبح جماح اللذة شيء كما في الحب ، وحيث يصبح المرء عبداً لشهوته . فلا علاج أبداً وعلى العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس ، وهو الألم والجهد والعمل ، هو الفضيلة ، اذ بهما يصبح المرء حراً ، ولهذا يجد الكليون هرقل وجعلوا منه المثل الأعلى للسكبي ، لأنه لم يوجد من كافح ونعب واجتهد مثله في سبيل خير الإنسانية .

والفضيلة عندهم عمل وسلوك ، ولا تحتاج الى كثير من التأملات والأفكار . والنبل نبل الفضيلة لانبل المولد ، والعدالة أسمى من صلة الدم .

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعماً ، استخلص الكليون مبدأ « عدم الحاجة » ، أى القناعة التامة .

وكان طبيعياً أن تكون أفكارهم في السياسة والدين مشبعة بهذه الروح . ولهذا تزام يسخرون من الدستور الآثني ومن قادة أثينا ؛ فكان أنطسثانس يوصي أهل أثينا بأن يقرروا — بالتصويت — أن الحير أفراس ! ويشبه هذا بانتخاب أناس — لا يفقهون شيئاً — قواداً .

إن الكلبي يتجاوز حدود الدولة . ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثلى في نظره . فهو يحمل على الديمقراطية (أرسطو طاليس : السياسة، م ٣ ف ١٣ ص ١٢٨٤ اس ١٥)، ويحمل على الطفيلان لأن الكلبي يحب الحرية ؛ ويحمل على النظم الارستقراطية ، لأنه لن يقبل الناس أن يكون حاكوم حكام . ولهذا كان ميل الكلبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة ، لأنهم شعروا بأنهم مواطنون عالميون ، لا مواطنين في وطن محدود . وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً ، ولا ينبغي فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة وبمحدود . وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال . ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس ، بل التحرر من قيود الدولة وحدود القومية .

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكلبيين هي : الملامتية ، أي عدم الاهتمام بلوم الناس . ولهذا كانوا لا يحفلون بما يقوله الناس ، مادام متفقاً مع مذهبهم فكانوا يسبحون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبيعياً وكل ما يستر منه الناس ؛ فن لا يخجل من نفسه ينبغي ألا يخجل من الناس ، ورأى الناس لا أهمية له عندهم .

وفي الدين هاجموا الدين الشائع ، وتابعوا السوفسطائية في

حجتهم على المعتقدات الدينية السائدة ، وأبدوا آراء صريحة في الآلهة اليونانية وعباداتها ولهذا كان الكليون من أنصار نزعة التنوير في الدين . إنهم لا ينازعون في وجود الألوهية ، ولكنهم ينازعون في تعدد الآلهة وتشبيهاها بالإنسان في أفعاله ؛ وقالوا بإله واحد لا يشبه شيئاً مرئياً ولا يمكن رسمه في أية صورة . ويرون في عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم ، هي فعل الفضيلة ، وماعدا ذلك غفافة وأساطير . والحكمة والعدالة تجعلنا أحباء الآلهة ، والحكيم يعبد الله بالفضيلة ، لا بالأضاحي ، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحي ؛ والحكيم يرى أن المعبد ليس أكثر قداسة من أى مكان آخر ، ويدعو الله أن ينال العدل لا أن ينال الرزق .

ولكن يلاحظ مع ذلك أن أنطسثانس لم ينبذ الأساطير اليونانية كما فعل اكسينوفانس ؛ ولكنه أولها تأويلاً تشيع فيه النزعة العقلية .

ذيرجانس السينوبي

ولد في سينوب ، وهو ابن هيكليون الصيرفي . ويذكر ديوكلس أنه نفي لأن أباه استودع أموال الدولة ففش في التقوم . ولكن يوبوليدس — في كتابه عن ذيرجانس يقول إن ذيرجانس نفسه هو الذي فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده . ولقد

اعترف ذيوجانس نفسه في كتابه « قوردالس » ، بأنه كان يريف النغود .

رحل إذن من بلده سينوب ووصل إلى أثينا ، فقلقي أنطسثانس ، ولكن هذا لم يرحب به ، فتأبر إلى أن ظفر برضاه .

ويروى أنه قام بالتعليم ، فعلم أولاد اكسنيادس . وكانت له في أثينا تلامذة (ذيوجانس اللائرس : ٦ : ٣٠ وما بعدها ، ٧٤ ، ٧٥ وما بعدها) . كما يذكر أنه كتب كتباً ، يذكر من بينها ذيوجانس اللائرس عنوان كتابين .

ولقد صور في صورة أسطورية زائفة كانت هي النموذج المبالغ فيه للسكلي . وقليل من ملامح هذه الصورة ينتسب حقاً إلى ذيوجانس التاريخي . وكثرة تلاميذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة . وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربي ، فأوردها لنا المبشرين فانتك في كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم » (نشرتنا ص ٧٢ — ٨٢ . مدريد سنة ١٩٥٨) ، وأبو الفرج بن هندوف في « السكلم الروحانية » (ص ١٠٥ — ١١٢) .

وبهذه الصورة أصبح ذيوجانس أوسع الفلاسفة شعبية . فجوابه عن الاسكندر ، والصدقة التي كسرها لما رأى طفلاً يشرب في راحة يده ، والحب (الزير) الذي كان يسكن فيه ، والمصباح الذي

كان يسير به مضيئاً في وضع النهار بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً باسم الإنسانية — وكل هذه سارت مسار الأمثال والنوادر ، فجعلت منه رجلاً غريب الأطوار بارع الجواب ، حاضر البنية ، خفيف الظل .

، كان زاهداً متخلياً ، لا مسكن له ولا مأوى إلا حيث أجه الليل . وكان لا يمتنع من الطعام إذا جاع عند من وجده . غير محتشم ، ليلا كان أو نهاراً . وكان يحبه الناس بالحق . ويصدق على نفسه ، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك والسوقة . فتنع بشوبين من الصوف . فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا . — هذا الوصف لحياته الذي أورده المبشرين فالتك يلخص الصورة التي إنتشرت عنه ، ويلوح أن معظم ملاحظها صادقة .

وقد نعته أفلاطون بأنه « سقراط هاذياً » .

أما من حيث المذهب الكلي فيلوح أن ذيوجانس أضاف إليه في أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية ، والاثنتان الأخريان بالسلوك العملي . والمسألة الأولى هي أنه قال بإشتراكية النساء والأولاد ، وإلغاء الزواج (ذيوجانس اللائسي ٦ : ٧٢) وأن يكون الاتصال الجنسي بالرضا الحر المتبادل . قال اللائسي عنه (٦ : ٧٢) : « كان يدعو إلى الإشتراك في الزوجات ، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذي يقنع والمرأة التي توافق .

ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً .

والمسألة الثانية تدخل في باب السياسة . فقد أعلن أنه مواطن عالى (اللاثرسى ٦ : ٦٢) لأيميد بوطن ، ولا يعترف بدستور دولة محدودة ، وكان لهذا أثر في الكلبيين من بعد ، والرواقية .

والنقطة الثالثة هي التجرد والذمن (ديون الذهي الفم ٨ : ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النوازع الصوفية بأنه لم يكن يحترق البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستثناء ، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها .

والنقطة الرابعة هي الملامتية الكلبية ، التي أراد بها أن يجابه الأحكام المستبقة الشائعة بين الناس ، والتقاليد السارية لديهم ، وأن يحترق الحضارة وقواعدها . لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة ، وهو من أنصار الطبيعة فلا عليه إذن إن غالف القوانين السائدة .

وكان له كما قلنا تلاميذ عديدون أشهرهم : مونيموس ، وأونيسكريتيوس ، وفيلسكوس وكراتس وميتروكلس وأخته هبارخيا . وكانت لهم مؤلفات أسهمت في نشر المذهب الكلبي . فإن فيلسكوس ألف محاورات وطر اغوديات إحتوت على مفارقات

كلية مثيرة . وأونيسكريتيوس اشترك في حملة الاسكندر الأكبر على الهند ، وألف تاريخاً للاسكندر ذا اتجاه قصصى فاضح . واستعار من الفقراء الهنود العراء *Gymnosophistes* بعض ملاحظهم وأدخلها في الأخلاق الكلية .

وأهم منهما متروكلس وكراتس ومونيemos . ألف أولهما أقوالاً ونسب أعمالاً تمتلئ ملاح النزعة الكلية . والثاني ألف قصائد هزلية مدح فيها السيرة الكلية . وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى .

(٢)

القوريناثيون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (بركة حالياً في المملكة الليبية) . تأثر بالسوفسطائية . كما تأثر بسقراط . وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسية ، التي على أساسها بنى مذهبه في اللذة . ولكنه أشاح في مذهبه في اللذة روحاً سقراطية بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة .

رى القوريناثيون أن انطباعاتنا الذاتية هي اليقينية عندنا ولهذا ينبغي أن نتخذها معايير لأفعالنا التي ينبغي بدورها أن تهدف إلى اللذة . ويعرف أرسطيفوس اللذة بأنها الحركة الناعمة

في مقابل الألم الذي هو حركة خشنة . والغاية عنده هي تحصيل اللذة الإيجابية الراضية الحاضرة ، لا مجرد الخلو من الألم . واللذة دائماً ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عادة على أنها ذميمة . والوسيلة لتحصيل اللذة هي العلم الذي يمكن الحكماء من الاستفادة من كل موقف لاكتساب اللذة منه ، مع التحرر من سيطرة اللذة .

ومن بين أتباعه اهتم ثيودوس باراز أهمية العلم كمصدر للنعم ؛ وحارب عبادة الآلهة حتى لقبه بالملحد . وجاء هجسياس فانكر اللذة الإيجابية ورأى أن الغاية هي التحرر من الألم والحزن . لكن جاء أنيقريس لجعل الغاية هي اللذة الإيجابية . وأبرز أهمية اللذة النابعة عن الصداقة واحترام الوالدين وخدمة الوطن . ويمكن أن ينسب أويهميروس إلى المدرسة القورينية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أويهميروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى في آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا في أقدم العصور وأمروا بعبادة أشخاصهم .

أرسينيوس

ولد كما قلنا في مدينة قورينا (إحدى مدن بركة الحالية) التي كانت تسكنها جمالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى أثينة للتلمذ

على سفراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تعليماً ، كما يظهر من مذهبه . على أن أرسطو (« ما بعد الطبيعة » ، مقالة البيت الف ٢ ص ٩٩٦ ، ٣٢٢) يعده من بين السوفسطائية .

وكان ، كما يقول ديوجانس اللارتسى ، قادراً على التكيف مع الظروف أيما ما كانت . ولهذا استطاع أن ينال الخطوة ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طاغية صقلية ، لأنه كان يحسن الاستفادة من الظروف .

ولا بد أنه استمر طويلاً يدرس في بلده ؛ قورينا ، وإلا لما سميت مدرسته بالقورينائية . وقد استمرت هذه المدرسة لعدة أجيال : فقد تلتذ على أرسطيفوس إيثيوس Aithiops وأنطيفطرس Antipatros وإبته أرتيه Arete ، وهذه تلتذ بحليها إبنا أرسطيفوس تليذ أمه ، وبتوسط شخصين متالين تلتذ على أنطيفطرس كل من مجياس وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية في حياة أرسطيفوس هي : ولده إلى سنة ٤٣٥ ق . م ؛ وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦ ، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩ ، وكان رقيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ — ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦ ، وتوفي سنة ٣٥٠ ق . م .

وينسب إليه ديوجانس اللارتسى الكتب التالية :

١ — تاريخ ليبيا في ثلاث مقالات ، بعث به إلى ديونوسيوس

٢ — كتاب يحتوي على ٢٥ محاوره بعضها كتب باللهجة
الأتيسكية ، والبعض الآخر باللهجة الدورية .

مذهبه : قلنا إن مذهبه ، كذهب أنطسثانس ، يجمع بين
عناصر سوفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق ، فلم يحفل بالطبيعة والمنطق
لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هي سعادة الإنسان ، وفي هذا يتفق
مع أنطسثانس ؛ ولكنه يختلف عنه إختلافاً بيناً في أن أنطسثانس
يرى أن السعادة في الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة
في اللذة ، إن اللذة هي الخير المطلق ، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه
وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذى سقراط اتخذ
طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كانا في النهاية سيقاربان
بعض التقارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا
إنطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا نستطيع أن نخبرنا بشيء عن
الاشياء في ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة والبياض ألح ، ولكن هل الأشياء نفسها
حلوة أو بيضاء ؟ هذا أمر محبوب عنا معرفته ، وكثيراً ما يحدث

الشيء الواحد أكثرين مختلفين في شخصين مختلفين ، ولما كنا لانعرف أين الحق ، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصي الذاتي . ولهذا نحن لانعرف يقينياً غير إنطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن نتخضع بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى القورينائيون أن جميع امثالاتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا إنه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المعيار الذي يحكم به على أفعالتنا وهو الذي يهبها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسي الذاتي يقيمون مذهبهم في الأخلاق إن كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة . وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحنا في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بالألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما . الأفضل هو اللذة قطعاً . تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ، لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كافي النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشر إذن هو الألم ؛ وما ليس لذة ولا ألماً فليس بشر ولا بخير ، (أنظر سكستوس أمبريكوس : ضد الرياضيين ، ٧٣ : ١٩٩) .

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جذب اللذات . ولا يمكن
الخلو من الألم - الذى رأى فيه أيتور فيما بعد الخير الأسى -
أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل
أكبر قدر من اللذات ، ولكن فى اللحظة الحاضرة لأن اللذة
المقبلة واللذة الماضية كليهما غير موجودة . إن الحاضر هو
ملكنا أما الماضى والمستقبل فليسا لنا . ولهذا ينبغى ألا نحفل
بهما (ذيجانز ٦٦) .

وكل لذة خير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور
المولدة للذات ؛ فليكن الجالب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب
لذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات
تسمح بها العادات والقوانين ، وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة
مطلوبة ، حتى لو أنتجها فعل تبسح .

لكن القورينائيين لم يستطيعوا التمسك طويلاً بهذا الموقف
الحاد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل . لأنه إذا كانت
كل لذة خيراً فلا شك أيضاً فى أن فى بعضها مزيداً من الخير عن
الأخرى ، كما لاسبيل إلى إنكار أن بعض اللذات يشترى بآلام
كبيرة . ولهذا اضطروا إلى الإقرار بأن بلوغ سعادة خالية من
الأحزان أمر عسير المنال . ولهذا قالوا فيما بعد إن العمل السىء
هو الذى ينشأ عنه ألم أكثر مما ينشأ لذة ، ولهذا ينبغى على العاقل
أن يمتنع عن الأعمال التى تحرمها القوانين المدنية والرأى العام .

وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسدى . ولم يتمسك القورينثيون بالقول بأن السعادة تتوقف على إشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لابد أن يحسب المرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للزواج النفسى . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو ما لا يتم إلا بالعلم والنظر والفتنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة ، ويبعد عنا الأمور التى تموق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والخرافات ، وبمحينا من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بتربية الروح ، واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة ، لأنهم رأوا فيها الشرط بطلب السعادة .

وهكذا ينتهى مبدأ اللذة إلى تحديد يختلف عما بدا أول الأمر . والمبدأ الذى وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمتع المرء بكل ما تقدمه له الحياة من متع فى كل لحظة ، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد . قد طبقه فى مسلكه هو فى الحياة . فكان يعيش عيشة فاخرة ، ويستمتع بأطيب الطعام ، ويلبس أوفر الثياب ، ويتطيب بأفخر العطر ، ويستمتع لدى بنات الهوى . ولم يزد الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات ، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكماء .

لكن ينبغى ألا نرى فيه مجرد ما نحن ناهب للذات . لقد

كان يريد الاستمتاع ، ولكنه في الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم في شهواته . وأن يستمتع بدون آلام ، وأن يحتفظ لنفسه بالنصاعة والوضوح . وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني . ولهذا نادى بالحرية الباطنة بإزاء اللذة . ومن هنا كلته المشهورة في علاقته مع الغانية لايس : « إني أقود ولا أقاد » . وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطسانس .

ثيودورس الملحد

ومن القورينائيين الآخرين نذكر أولاً ثيودورس الملحد . قال اللاطرسى (٢ : ٩٧) : « كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة ، وقد اضطعت على كتاب له عنوانه : « في الآلهة » له قيمته . ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع . وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لانيبرس ولديونيوس الديالكيتي ، كما ذكر ذلك أنطسانس في كتابه « طبقات الفلاسفة » ، وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي ، وأولهما تجلبه الحكمة ، والثاني الحاجة . وسمى الحكمة والعدالة إلهتين ، وعدوتيهما دعاهما الشرور ، أما اللذة والالم فيتوسطان بين الخير والشر . وبذ الصداقة لأنها لا توجد بين الخبيث ولا بين العقلاء ؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة ، أما العقلاء

فكانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء . ورأى أن من العقل ألا يضحي المرء بحياته دفاعاً عن وطنه ، لأنه ينبغي ألا تطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين . وكان يقول إن العالم وطنه . ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف ، لأن هذه الأفعال ليست شراً بطبيعتها ، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها ، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض . والعاقل من استمتع بكل وجداناته صراحة دون أدنى مراعاة للظروف .

هجسياس

يرى هجسياس أن الغاية هي اللذة . ويرى أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان ، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها ، بل للصلة . وأنكر إمكان السعادة ، لأن الجسم مصاب بآلام شديدة ، والنفس تشارك في هذه الآلام ، ويعروها الاضطراب ، والحظ كثيراً ما يخيب الآمال . لهذا فإن السعادة غير ممكنة . ويقول إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبيعته ، فبعض الناس يسرون ، وغيرهم يتألمون من نفس الشيء . ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة ، لأنه لا الفقير ولا الغني بوصفهما كذلك ، ذوا نصيب خاص من اللذة . والعبودية والحرية ، والنبيل وخسة العنصر ، والشرف والعار - كلها تتساوى في تقدير اللذة . والحياة مزية عند الآحق ، أما العاقل فهي عنده سواء . والعاقل من اتقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية ، لأنه لا يرى غيره كغزأ له في الاستحقاق .

أنيقيرس

أما مدرسة أنيقيرس فترى أن الصداقة والاعتراف بالجبل وتبجيل الوالدين - أمور توجد فعلاً في واقع الحياة ، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية . وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها ، لأن جاره لا يشعر بها . ولا يعز الصديق لمجرد نفعه ، بل للشعور بالجبل الذي من أجله قد نعانى المتاعب .

أويهميروس

على الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة القورينية ، فلا بأس من التحدث عنه هاهنا .

وقد اشتهر بكتاب عنوانه « الكتاب المقدس » ، كتبه على صورة قصة رحلة ، وفيه عبر عن رأيه في ماهية الآلهة الشعبية . فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجال عاشوا في العصور السحيقة كانوا ذوي قناعة وقوة ، ففرضوا على الناس تأليههم ، ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ورعيته . لكن ليس معنى هذا أنه أنكر الألوهية بعامة .

وقد رأى ر . ريفستشتين (« مسألان في تاريخ الأديان » ، استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها) وف . ياكوبي (مادة : أويهميروس في دائرة معارف باولي - فيوفا ، ص ٩٦٨)

وما يتلوهما) أن من المرجح جداً أن أفكار أويهميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصرى .

وقد نشأ أويهميروس فى أجريجتيم أو مينا فى صقلية . أو فى تاجه أو فى جزيرة كوس ، أو أخيراً - وهو الأكثر احتمالاً ، فى مسانه بالفلوفونيز . وعاش فى عهد كساندروس الذى حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٢٩٨ ق م .

ومصدرنا الرئيسى عنه هو ديودورس الصقلى . وكتابه المقدس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنيوس Aenius ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هى الأخرى ، لكن أشار إلى مواضع منها لاكتانس فى كتابه « النظم الإلهية » ، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دى بلوك R.de Block فى رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التى وردت فيها آراء أويهميروس .

— ٣ —

المدرسة الميفارية

رأس هذه المدرسة هو أفقليدس الميفارى ، تلميذ سقراط الذى جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطية وبين نظرية الإيليين فى الواحد . وقال إن الواحد هو الخير ، أيأ كانت أسماؤه : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العدم أو اللاوجود .

(١٨)

والخير ثابت لا يتغير أبدا .

أما خلفاء أفليدس فسموا أولا الميغاريون، ثم الجديون، ثم الديالكتيكيون . وأبرزهم : أويوليدس الملطي ، مبتكر الأقيسة المخرجة المشهورة : الكذاب ، المتنكر ، الكومة ، الأصم . ثم يتلوهم : الكسينوس ، الذي برع في المراء وديودورس خرونوس . الذي أنكر الحركة بحجج جديدة ؛ واستلفون الذي مزج بين الفلسفة الميغارية والفلسفة الكلية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحل (حل صفة على موضوع) .

أفليدس الميغاري

ينبغي بادي ذي بدء أن نميز بينه وبين أفليدس الرياضي المهندس الشهير الذي عاش بعده بأكثر من قرن في عهد البطالمة في الاسكندرية .

وكان من أقدم فلاميد سقراط ، ولما حرم على أهل ميغارا دخول أئينة يقال إنه كان يدخل أئينة ليلا في زى امرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه في التلميذ على سقراط بعد وفاة هذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٠ ق . م .

لكنه عرف في مطلع حياته مذهب المدرسة الايلية ، ونحت

تأثير سقراط مزج بين الأخلاق انسقراطية والميتافيزيقا الاليلية
فقال إن الواحد هو الخير ، والخير هو الواحد .

قال اللارسى : « كان أفليدس من مواليد ميغارا على البرزخ
ويقول البعض إنه من جيلا ، كما ذكر الاسكندر في . طبقات
الفلاسفة ، . وعنى بمؤلفات برمنيدس . وسمى أتباعه بالميفاريين
من بعده . ثم سموا الممارين ، ثم « الديالكتيكيين » بعد ذلك
يزمان ، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس
الخطيسدوني لأنهم كانوا يصوغون حججهم على هيئة سؤال
وجواب . ويخبرنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب
أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه ، لأنهم فزعوا من بطش الطغاة .
وقال عن الخير الاسمى إنه الواحد ، وإن سمي بعدة أسماء : الحكمة ،
الله ، العقل الخ . ورفض كل ما يناقض الخير ، قائلا إنه غير
موجود .

وحينما يعارض برهانا فإنه لا يهاجم المقدمات بل النتيجة .
وكان ينكر قياس التفسير لأنه يؤخذ : من متشابهات أو من مختلفات .
فإن أخذ من متشابهات ، فالأمر يتعلق بهذه المتشابهات
لا بنظائرها . وإن أخذ من مختلفات ، فلا يجوز وصلها ببعضها
إلى جوار بعض . ولهذا قال عنه تيمون مصيباً عن عرض سائر
السقراطيين : « إني لا أهتم بأولئك الثرثارين ، ولا بغيرهم ،
ولا بنفيدون أياً من كان در ، ولا بأفليدس الشديد اللد » .

الذى أشاع في الميغاريين حب الجدل الجنوني . . وكتب ست
محاورات ، من بينها مقال في الحب ، لكن بانيتيوس
Panetius شك في صحتها .

وقد نقل أفقليدس إلى الخير ما وصف به الإيليون الوجود
فقال إن الخير واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

أويبوليدس المايطي

اشتهر بالحجج المخرجة التي يرتد فيها على المرء حجته ،
وأشهرها :

الكذاب : ونصها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك
إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق معاً .

المتشكر أو الكترا ، وتقول : الكترا تدرك أن أوردسطس
أخوها ، ولكن أوردسطس المائل أمامها متشكراً لا تدرك أنه
أخوها ، وهكذا فإنها لا تدرك ما تدرك .

الكومة : حبة القمح لا تولف كومة ، فإن أضفت حبة
أخرى ، فلن يولف ذلك كومة ؟ فمى تصبح كومة ؟

ذو القرن : ما لم تفقده فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد
قرناً ؛ إذن فلا يزال لك قرن .

استلفون

• مواطن من ميغارا في بلاد اليونان ، كان تليذاً لبعض أتباع أفليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تليذاً لأفليدس نفسه . ثم تليذ على ترازيماخوس السكورثي الذي كان صديقاً لاختيامي ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع في القدرة على الابتكار والنفسة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها انجذبت إليه ودخلوا مدرسة ميغارا . وهذه المناسبة دعى أورد عبارات فيليفوس الميغارني الفيلسوف . قال : « لأنه من ثاوفرسطس انتزع متردورس النظري وتياجوراس الجيلاوي ومن أرسطوطاليس انتزع كايستارخوس الفيلسوف القورينائي وسيمياس ، وفيما يتصل بالديالكتيكيين أنفسهم انتزع فأونيوس من أرسطيدس . ولما جاء ديفيلاوس البسفوري ، ابن يوفنتس ، ورمكس ؛ ابن اسكانثيتوس ، لتفنيده جعل منهما تليذين محاصرين له ، . كذلك ضم لنفسه فراسيديموس المشائي . وكان فزيائياً ممتازاً ، وأقيموس الخطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كراتس وغيره كثيرون ، منهم زينون الفينيقي .

• وكان أيضاً حجة في السياسة .

• ويقال إن بطليموس سوتر كان يقدره كل التقدير . ولما استولى على ميغارا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليعود معه

إلى مصر . لكن إستفون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى إيجينا حتى أبحر بطليوس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميغارا اتخذ الاجراءآت الكفيلة بالمحافظة على دار إستفون وأعاد إليه كل ما نهب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبت بما نهب من ثروته أنكر إستفون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يطلبه عليه ، ولا يزال محتفظاً بفصاحته ومعرفته . (ذيوجانس اللائرسى ٢ : ١١٣ - ١١٥) .

وكان إستفون بسيطاً في خلقه متواضعاً ، وكان يجتذب الناس بقدره فائقة حتى إن الناس كانوا يهجرون حوائثهم ليتطلخوا إليه حين يمر .

ويذكر اللائرسى أنه بقي لاستفون في أيامه - تسع محاورات مكتوبة بأسلوب بارد هي : ديموسكوس ، ، دأرسطيفوس أو قاليباس ، ، دبطليوس ، ، دخيرقراطس ، ، دماروقليس ، ، دأنكسمانس ، ، دافيجينيس ، ، دإلى ابنته ، ، ودأرسطوطاليس ، .

وكتب إستفون نقداً عنيقاً لنظرية الصور الأفلاطونية استناداً إلى منهج الواحدية . واهتم بالأخلاق أكثر من أفليدس ومجد النزعة الكلية . ورأى أن الغرض الاسمى من السلوك الأخلاقى هو الوصول إلى حالة الطمأنينة (سنيكا : الرسائل ٩٠ : ٣) .

حواش ومراجع

سقراط

١ - الحواشي

- (١) اشهر ماخر : « مؤلفات أفلاطون » ، ج ١ ق ٢ ص ٤٢٢ وما يليها . برلين ، ريمر ، ط ٣ سنة ١٨٥٦ — ١٨٦٢ F. SCHLEIER-
 [MACHER] : Platon's Werke ؛ وفيما يتصل بفكرة جني سقراط ، راجع :
 ١ — فول-كناودسن : « جني سقراط وهفدرو » ، كيل سنة ١٨٦٢
 VOLQUARDSEN : Das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten
 ب — رينج : « جون جني سقراط » ، فصل في « دراسات سقراطية » ،
 ج ٢ ، أيسلا سنة ١٨٧٠ RIBBING : "Ueber Sokrates' Dämonion," in Socrat. Studien
 ج — الفرديفويه : « فلسفة سقراط » ، باريس سنة ١٨٧٤ ج ٢ ص
 ٢٦٦-٢٦٦ ALF. FOUILLÉE: La Philosophie de Socrate
 (٢) اكسينوفون : « الذكريات » : ١ : ١ : ١١ وما يليه
 XÉNOPHON : Memorabilia.
 (٣) أفلاطون : « فيثون » ، ص ٩٦ ؛ وما يليه ؛ ص ٩٧ ب
 وما يليه ، « الجمهورية » ص ٧ ص ٥٢٩ ؛ « فيلايوس » ص ٢٨ ؛
 وما يليه ، « التواميس » ص ١٢ ص ٩٦٦ ؛ وما يليه .
 (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ب ص ١ ؛
 ص ١٣ ف ٤ ص ١٠٨٨ ب ص ١٧ ، ص ٢٧ ؛ « أجزاء احيوان » :
 ص ١ ف ١ ص ٦٤٢ ؛ ص ٢٨ .

- (٤) تالر . « فلسفة اليونان » ج ٢ ق ١ ط ٤ من ١٣٢ —
 ZELLER: Die Philosophie der Griechen, 5. Aufl. ١٣٤ من
 (٦) اكينوفون : كروبيديا Cyropardia : ك ١ . ١ : ٢٢ ،

- ٢٧

ب - مراجع

د كرايبرنك وهربرت في كتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ :
 F.UEBERWEG Grundriss der Geschichte der Philosophie, neu b. 12,
 Aufl. von K. PRAECHTER والطبعة الثانية عشرة سنة ١٩٢٦ ، -
 كل المراجع المتصلة بدفراط حتى - سنة ١٩٢٤ - ولهذا سنتنصر هنا ، كما بالنسبة
 إلى الفلسفة اليونانية كلها ، على ذكر المراجع المهمة التي ظهرت بعد سنة
 : ١٩٢٥

L. KOEHLER : Briefe des Sokrates und die Sokratiker 1928 ;

EUDORE DERENNE : Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V et IV siècles, Paris, 1930 :

C. RITTER : Sokrates, 1931 .

ANGIPOULES : Aristophane et ses idées sur Socrate, Athènes, 1933 :

J. SYKUTRIS : Die Briefe des Sokrates und die Sokratiker, 1933 :

H. KUHN : Sokrates. Ein Versuch über d. Ursprung der Metaphysik, 1934 :

G. Bastide : Les moments historiques de Socrate, Paris, 1938.

A. Banfi : Socrate

أفلاطون

١ - حواشي

- (١) ف . اشليماخز : « مؤلفات أفلاطون » ، برلين ، ريمر ، ط ٢ سنة ١٨٥٦ - ١٨٢٦ .
- (٢) هيرمن : « تاريخ ونظام الفلسفة الأفلاطونية » ، هيدلبرج ، سنة ١٨٢٩ C. F. HERMANN : Gesch. u. System der plat. philos., Heidelberg.
- (٣) جروت : « أفلاطون ورقة سقراط الآخرون » ، ط ٢ لندن سنة ١٨٦٧ G. GROTE : Plato and the other companions of Socrates.
- (٤) ايرفك : « أبحاث حول صحة المؤلفات الأفلاطونية وتاريخها » ، ثم حول اللقطات الرئيسية في حياة أفلاطون » ، فيينا ، جيرولد سنة ١٨٦١ Fr. UEBERWEG: Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge d. plat. Schriften, und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, Wien, Gerold
- (٥) لويس كامبل مل Lewis Campbell : « السوفسطائي والسياسي لأفلاطون » ، مع نص محرر وتعليقات بالإنجليزية » ، أو كسفورد ، كلارندون برس سنة ١٨٦٧ The Sophistes and Politicus of Plato, ١٨٦٧
- « with a revised text and English notes » ، حول موضوع السوفسطائي والسياسي ريبليوس في ترتيب المحاورات الأفلاطونية ، وحول بعض خصائص مؤلفات أفلاطون الأخيرة » ، أعمال الجمعية الفيلولوجية ما أكسفورد سنة ١٨٨٨ ، ١٨٨٩ من ٢٥ - ٤٢ ، يونية Transactions of the Oxford Philological Society
- (٦) ف . لوتسلافسكي : « نشأة وتطور منطق أفلاطون » ، لندن ،

لوتسلافسكي، جرين وشركاه ط ٢ سنة ١٩٠٥ W. LUTOSLAWSKI

The origin and growth of Plato's Logic

(١٧) ج. تيشلر G. TEICHMÜLLER : حول الترتيب التاريخي

للمحاورات الأفلطونية « إيسكس » ١٨٧٩ Ueber die Reihenfolge

der plat. Dialoge « خيوط أدبية في القرن الرابع قبل الميلاد »،

جربث سنة ١٨٨١ و ١٨٨٤ Literarische Feinden im vierten

Jahrh. vor Ch.

(٨) راجع خصوصاً فيما يتعلق بهذا الفصل :

L. STEFANINI : Platone. I, PP. LVII—TXXXI.

Padova, Cedam, 1932 :

L. ROBIN : Platon, pp. 1—84. paris, Alcan. 1938

(٩) بروتاغوراس : ٣٥٤ — ٥٥٨

(١٠) جورجياس : ٤٠٠ — ٤٠١ (١١) كليثوفون : ١١٠ — ١٠١

(١٢) الجمهورية : ٣٣٥ — ٣٣٦

(١٣) الجمهورية : ١٠ م ١٠٠ ص ١٦٦١

(١٤) طيماوس : ص ٤١ ب .

(١٥) م : بروتاغوراس، مدرس، فيدون، تيتاموس، الوسطاني،

السياسي، برنديس، أفراطيلوس، فيلابوس، الأدبية، الجمهورية،

طيماوس، أفراطيلاس . راجع كتابه : « حياة أفلاطون ومؤلفاته »، ليجسك،

قديم، سنة ١٨١٦ F. ST : platon's Leben und Schriften

(١٦) شارنشت : « مجموع المؤلفات الأفلطونية »، وتمييز الصحيح

فيها من غير الصحيح ، ، بوت ، مرقس ، ص ٧ ، سنة ١٨٨٦

C. SCHAARSCHMIDT : Die Sammlung der plat.

Schriften, zur Scheidung der echten von der unechten

(٧) أيرتلك : « مباحث في صحة وترتيب المؤلفات الأفلطونية »،

ص ١٨٠ .

(١٨) و كتابه : « أفلاطون » سنة ١٩٠٠ .

(١٩) . كرون : « الدولة الأفلطونية » ، هله ، ميلمان سنة ١٨٨٦

A. KROHN : Der platonische Staat, Halle, Mühlmann

Die platonische Frage. « المسألة الأفلاطونية » ، هله ، ميلان سنة ١٨٧٨ .

(٢٠) في كتابه « أفلاطون : الرجل ومنهجه » ، لندن ، مينيون

A. E. TAYLOR : Plato. the man وشركاه ، سنة ١٩٢٦ and his work.

(٢١) « حول أفلاطون » ، ج ٢ ص ٥٧٠ ، باريس ، بوشين ،

A. DIÈS : Autour de Platon سنة ١٩٢٧ .

(٢٢) أسفند واتولف : « مبدأ التناقض عند الإبلين » كرسنبايا

SVEND RANULF . Der Eleatische سنة ١٠٢٤ ص ٢٢٨ Satz vom Widerspruch.

(٢٣) ف. بروشارد V. Brochard : « الأساطير في فلسفة

أفلاطون » ، « السنة الفلسفية » ، سنة ١٩٠٠ L'année philos.

وأعيد نصره في : « دراسات في الثقافة القديمة والحديثة » ، باريس سنة

١٩٢٦ Études de philo- ancienne et moderne .

(٢٤) قلتر فلي : « بحث في أساس الأساطير الأفلاطونية » ،
WALTR WILLI : Versuch einer Grun- سنة ١٩٢٤ dlegung der Platonischen Mythos. Zürich.

(٢٥) نيشلر : « المسألة الأفلاطونية » ، رد على نسلر « جونا »

سنة ١٨٧٦ .

(٢٦) كونبرا : « الأساطير الأفلاطونية » ، « باريس سنة ١٨٧٦

L. COUTURAT : De platonis mythis.

(٢٧) هرمن كوهن Her. Cohen : « مذهب الصور الأفلاطونية »

في « مجلة علم نفس الشعوب وعلم الآلة » ج ٤ سنة ١٨٦٥ Zeitschrift

Völ. und Sprachwis. : « مذهب الصور الأفلاطونية والرياضيات » ،

ماربرج سنة ١٨٧٤ : Platons Ideenlehre u. d. Mathematik

(٢٨) اعتمدنا في هذا الفصل كله على الفصل الرابع الذي صدر به

L. STEFANINI: استيعابى كتابه عن أفلاطون المذكور آقاء مرياً ما
op. cit. XI—LXI

H. LOTZÉ: Logik: ٢٢٠ — ٢١٧ § النطق: لوتس

(٢٩) من القائلين بهذا الرأي: بواتس Bonitz في « مفاسد
فلاطونية » ص ٦٥ وما يليها Disput. Platonicae ، ويردس
Brandis ، « الفلسفة اليونانية الرومانية » ص ١٦٠ ص ٢٩٥ وما يليها ،
والشلبوم Stallbaum: « مباحث أفلاطون » ص ٤٣ ، ٢٠٥ وما يليها أخ
(٣١) رتر: « تاريخ الفلسفة » ج ٢ ص ٢٦٤ — ٢٧٨

RITTÉR: Gesch. d. Philosophie.

(٣٢) راجع فيما يتصل بهذه نقطة: تدمر ج ٢ في ١ ص ٤٠
١٠٠ تعليق ٤ ص ٦١٥ تعليق ٢ ، روس Koss في شرحه على بشرته
« ! بعد الطبيعة » ج ٢ ص ٢٧٠ في التعليق على ص ١١٧٠٢ ص ٠٢
وراجع بحثاً التحوى: de art mundi, VI. 13 ، وراجع أيضاً
C. Censorius: de die natati, C. IV, 3.

(٣٣) تدمر ج ٢ في ١ ط ٤ ص ٦٩٢ تعليق رقم ٠٦

(٣٤) ف. سوزميل: « تطور السكوني لفلسفة أفلاطون » ،
F. SUSEMHL: Die genet. Entw. der platon. Philos.

(٣٥) في كتابه دراسات في الفلسفة القديمة: « الأخلاق القديمة
والأخلاق الحديثة » ص ٤٨٩ — ٥٠٣ باريس سنة ١٩٠٦

V. BROCHARD: Ét. de philos. anc. et moderne
(٣٦) هينري شوتس: « الفلاسف الأفلاموني على قمة الحياة وفي

H. SCHOLZ: Der plat. Philosoph auf der Höhe des Lebens und im
Angesicht des Todes.

COTSTANTIN RITTER : *Platonische Liebe*.
Dargestellt nach Uebersetzung u. Erläuterung des
Symposiums. Tübingen, 1931 ;

A. HARDER : *Platon's Kriton*, 1934 .

MAX WUNDT : *Platons Parmenides* 1935 .

ERNST MOERIZ MANUSSE : *Platons Sophistes
und Politikos* ; Berlin 1927 .

P. GIUFFRIDA : « *Valore e significato del
Menesseno* », in *Giorn. Cri. d. filos. ital.*, 1937.

طرية الصور :

J. STENZEL . *Zahl u. Gestalt bei Platon u.
Aristoteles*. 1924, 2 Aufl. 1933.

— *Stud. z. Entwickl. 1. Platon. Dialektik,
von Sokrates zu Aristoteles, Arete u. Diairesis.*
2 Aufl. 1931 .

G. RODIER. « *Les Mathématiques et la
dialectique dans le système de Platon* » ; « *L'évolution
de la dialectique de Platon* » in, *Etudes de philos.
grecque*, 1926.

A. DIÈS . *Autour de Platon*, 1927, Plusieurs
études .

K. GRONAN : *Platons Ideenlehre im Wandel
der Zeit*, 1929,

W. FREYMAN : *Platons Suchen nach einer
Grundlegung aller Philosophie*, 1930 ,

F. M. CORNFORD : « *Mathem. & Dialectic
in the Republic* », in, *Mind*, 1-4, 1932 ,

نظرية الأخلاق :

BROCHARD : « *La morale de Platon* », in
Etud. de philos., pp. 169—220, 1926

G. RODIER . « *Remarques sur le Philèbe* »
in *Etudes de Philos. gr.*, hi 1926,

H. Kelsen : "La justice platonicienne" in *Revue philos. nov.* 1932. pp. 364—396,

R. C. LODGE : plato's Theory of Ethics. *Int. Libr. of psychology* :

B. M. LAING : "The problem of justice in plato's Rep.", in *philosophy*, VII 1, 32, octobre 1933, pp. 412—421.

A. J. FESTUGIERE : *Contemplation et vie contemplative chez platon.* 1936.

نظرية الدين :

A. DIÈS : op. cit. "Le Dieu de platon" "la religion de platon",

A. BRÉMOND : "La religion de platon d'après la Xe livre des lois", in *Rech. de science religieuse*, 1932, I, pp. 25—53.

B. JANSEN : "Das Wesen und die Stellung Gottes in der philosophie platons", in *Gregorianum*, Junnar 1932. pp. 109-123 ,

نظرية الفن :

G. COLIN : "platon et les poètes" in *REG.* XLI, 1928 ,

A. RIVAUD : "platon et la musique" in *Rev. d'hist. de la philos.* 1929,

P. M. SCHUHL : *platon et l'art de son temps.* 1935.

R. C. Lodge : *Plato's Theory of Art.* *Int. Libr. of psych. and philos.* 1953.

فهرس الأعلام (*)

أرستون Ariston : ٧١
 أرستيفوس : ٢٦٣ — ٢٧٠
 الاسكندر الأفروديسي : ٢٧٥
 اسبوسيبوس Speusippus : ١٠٨
 استلقون : ٢٧٧
 استفانيق Stefanini : ١٠٨، ١٠٥
 . ١٥٨، ١٢٤
 استين (هنري) H. Estienne : ٩٠
 اشيلجل Schlegel : ٢٦
 اشليزماخر Schleiermacher : ١٨
 . ٩ ، ٥٩ ، ٢١
 اغلوفون Glycon : ٧١
 افريقطوني Périctionê : ٧١
 اقراسيلوس Cratylus : ١٥٠، ١٧٢
 اقرطون Crito : ١٠١
 اقرطياس Critias : ٧١ ، ٦٣
 اقليدس (المقاري) Euclides :
 ٢٣ ، ٥١ ، ٧٣ ، ٢٢٣ وما بعدها
 أكاديموس Academicus : ٧٧
 اكسيفون Xenophon : ٢٥، ٢٧
 ٤٠ — ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٨
 — ٥١ ، ٥٩ ، ٦٠

(١)

آست Ast : ١٠٦
 ابرقلس Proclus : ٩٩
 أبولون Apollo : ٧٠
 أيجارموس Epicharmus : ٨٢
 أيقوريون Epicurei : ٢٩ ، ٤٨
 اديمانس Adimantus : ٧١
 أرخوطاس Archytas : ٧٥ ، ٨١
 أرخيلادوس Archelaus : ٤٢
 أرسنيس (أو أرستطس) Aristippus :
 ٥٦ ، ٧٥ ، ٢٥٧ وما يليها
 أوستولان (أرسطوفان) Aristo-
 phanes : ٦٢ ، ٨٣
 أرسطو (أرسطاطاليس) Aristoteles :
 ١٠ — ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢
 ٢٥ ، ٢٨ ، ٤٢ ، ٥٦
 ٩٩ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٢
 ١١٨ ، ١٢٤ ، ١٥٢ —
 ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠
 ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٢
 ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨ —
 ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٨
 ١٩١ ، ٢٢٦ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٧٧

(ب)

- بركلى Berkeley : ١٧٣ .
 برمنيدس Parmenides : ١٥٠٣ .
 ١٥٠ ، ١٠١ ، ٩٧ ، ٧٩ .
 برنت J. Burnet : ٨١ .
 بروشار V. Brochard : ١٧٧ .
 ٣١١ .
 بروكر Brucker : ٢١ .
 بروناغوراس Protagoras : ٧٩ .
 ١٠٦ ، ١٢٣ ، ١٣٩ .
 بطليموس سوتر : ٢٧٧ .
 بوزيتون Poseiton : ٧١ .
 بونيل Bonilz : ٩١ .

(ت)

- تسلر Zeller : ١٢٩ ، ١٢٩ .
 ١٦٦ ، ١٩٦ ، ١٩٧ .
 تينتوريتو Tintoretto : ١٠٠ .
 تينمان Tennemann : ٩٠ .
 تيشلر Teichmüller : ١٢٩ ، ١٢٩ .
 تيلور A. E. Taylor : ١٠٩ ، ٨١ .
 تيمون : ٢٧٤ ، ٢٥١ .
 تاو فرسطى : ٢٧٧ .
 تيودورس المجد : ٢٧٠ - ٢٧١ .

(ج)

- جروت Grote : ٩١ .

ا. كسينوقراط Xenocrates : ١٧٧ .
 ١٥٨ .

ا. اليميدوروس Olympiodorus : ٩١ .
 ا. القبادس Alcibiades : ٧٤٠ ، ٢٣ .
 ا. القيون : ٢٧٧ .
 ا. الكسينوس : ٢٧٤ .
 ا. انذوفليس Empedocles : ١٥٠ .
 ا. انتيفون Antiphon : ٧١ .
 ا. انطنتانس : ٢٤٥ - ٢٥٥ .
 ا. انساغورس Anaxagoras :
 ١٥ ، ١٢ ، ١٣ .

ا. انيوس Anytus : ٧٤ ، ٦٢ .
 ا. انيكرس Anicoris : ٧٦ .
 ا. انيوس : ٢٨٣ .
 ا. اوثيديموس Euthydemus : ٢٧٧ .
 ٢٨ .

ا. اورانيوس Uranus : ٢٣٤ .
 ا. اوزيبوس Eusebius : ٩٩ .
 ا. اوجسطين Augustinus : ١٥٣ .
 ا. اونسكريوس : ٢٦٣ .
 ا. اويوليدس : ٢٧٦ ، ٢٧٤ .
 ا. اوسبيروس : ٢٧٢ ، ٢٧٣ .
 ا. اويرفك Ueberweg : ٩١ ، ١٠٦ .
 ا. ايدوكس Eudox : ٩٧ .
 ا. ايسوقراط Isocrates : ٧٨ ، ٢٤٨ .
 ا. ايليون Eleates : ٩٧ ، ١١٧ .
 ١١٣ ، ١٥٥ ، ١٦١ |
 ١٦٢ ، ١٨٣ .

• ١٩٨ : Simias سيمياس

• ٣٠٢ : Sophistae سوفسطائيون

— ٦٠ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٧

— ١٢٧ ، ١٣٤ ، ١٣٣ ، ١٢

• ٦١٠ ، ٢٣٩

• ١٩٧ : Susemihl سوزميل

• ٧ : Sophocles سوكايس

(ش)

• ١٠٦ : Schaarchmidt شارشميت

• ١٠٨ —

• ٢٧ : Sceptici شكاك

• ٢٦٥ : Scholz شولس

(ص)

• ٧١ : Solon سولون

(ف)

• ٨٦ : M. Ficino فيتشينو

• ٧ : Fichte فيشته

• ١١٨ : Willy فيلي

• ١١٦ : Windelband ويندلباند

• ٩٨ : Photius فوتيوس

• ٧٥ : Pythagoras فيثاغورس

• ١٥٠

— ١٤٨ : Pythagorei فيثاغوري

• ١٦٠ ، ١٨٧ ، ١٩٣

• ٢٧٩ ، ٢٤٣

(خ)

• ٧١ : Charmides خرميڤس

• ٢٧٤ : خرونوس

(د)

• ٧١ : Dropides درويڊ

• ١٠٩ : A. Diès ديس

• ٢٤٥ : ديوجانس اللايرسي وما يتلوما

• ٢٧٨ : ديغريوس

• ٢٣٦ ، ٨١ ، ٨٠ : Dion ديون

• ٧٦ ، ٧٥ : Denys ديونيسيوس

• ١١٣ ، ٨١ ، ٨٠

• ٢٨٥ : ديونوسيوس الحاقيدوني

• ٢٥٩ — ٢٦٢ : ديوجانس السنوق

(ر)

• ١١١ : Ranulf رانلف

• ١٧٢ : Ritter رتر

• ٢٩ ، ٨ : Stoici رواقية

• ١٩٩ ، ١٩٧ : Rodier روديه

• ٢٠٠

• ٢٧٢ : ريفيشين

(ز)

• ١٤٣ ، ٩٧ ، ٨٢ : Zenon زينون

• ٥٧ : Zeus زيوس

(س)

• ٧٧ : Sylla سـ

فيلوسكوس : ٣٦٢

فيلولاوس Philolaus : ١٩٢ .

(ق)

قابس Cebes : ١٩٨ .

قوريناية Cyrenaici : ١٠ ، ٥ .

(ك)

كامب بل L. Campbell : ١١٠ ، ٩١ .

كرائس : ٣٦٣

كساندروس : ٣٧٣

كروس P. Kraus : ٩٩ .

كرون Krohn : ١٠٧ .

كلارك Clarke : ٩٨ .

الكليون : ٢٤٥ - ٢٥٩

كاليبوس Callippus : ٨١ .

كالكليس Callicles : ٨٧ .

كشت Kaot : ١١٠ ، ٤٩ .

١٣١ ، ٢١١ .

كوتيرا L. Couturat : ١٢٩ .

(ل)

لاكثانس : ٣٧٣

لوتسلافسكي Lutoslawski : ٩٤ ،

٩٤

لوتسه Lotze : ١٥٥ .

لوكرجوس Lycurgus : ٣٢٥ ،

٣٣٠ .

(م)

ماربوج (مدرسة) Marburg :

١٣٠ .

المبصر بن فانك : ٣٦١

مقوكاس : ٣٦٢

مشائية Peripatetici : ١٠ .

مليتوس Miletus : ٦٢ .

مونيوس : ٢٦٣

مبقارية Megarici : ١٦١ ، ٢٥٧

وما يابها -

(ن)

نيتشه Nietzsche : ١٣ .

(هـ)

هيارخيا : ٢٦٢

هجرسياس : ٣٧١

هرقليطس Heraclitus : ١٥٤٣ .

٧٩ ، ١١٧ ، ١١٨ ،

١٢٢ ، ١٣٨ ، ١٥٠ .

هرمن هيرمن Hermann : ٩١ ، ٩٤

هرمودور : ٣٧٥

هرمياس Hermias : ٧٩ .

هوميرس Homerus : ٢٢٤ .

هيجل Hegel : ٢٢٤ ، ١٢٩ ، ٢٢٤ .

(ي)

ياكوف (ف) : ٣٧٢

يوستنيانوس Justinianus : ٧٧ .